Geschichte

der

christlichen Kirche.

Von

Dr. Eduard Zeller,

Professor der Theologie.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Dritte Periode.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Vorbemerkung.

Die christliche Kirchengeschichte hat die Gesammtheit der Gestalten, welche das Christenthum von seinem Eintritte in die Welt an durchlaufen hat, oder die gesammte Entwickelung der christlichen Kirche im Zusammenhange darzustellen. Achtzehn Jahrhunderte sind seit jenem Zeitraume verflossen, drei große weltgeschichtliche Epochen: das Ende der alten, der ganze Verlauf der mittlern und die ersten Abschnitte der neuen Zeit, sind vorübergegangen, unermeßliche Veränderungen des gesammten Weltzustandes sind erfolgt, keine geringeren hat auch das Christenthum selbst erlitten, die innere Beschaffenheit der christlichen Frömmigkeit und die Art ihrer Darstellung in Lehre, Leben und Gottesdienst ist sich so wenig, als das Verhältniß des Christenthums zur übrigen Welt, gleichgeblieben, Einzelne und ganze Völker, Schulen und Kirchen sind auf dem Schauplatze erschienen und nach vollbrachtem Tagewerke wieder abgetreten, aber sie alle haben ihren Beitrag zum Fortschritte der Geschichte geliefert und dem Geiste, der in ihr waltete, freiwillig oder unfreiwillig zum Werkzeuge gedient. Diesen ganzen Verlauf soll der Historiker vor unseren Blicken vorbeiführen, den Zusammenhang des

Geschehenen vor uns enthüllen, die Charaktere der handelnden Personen, die Beweggründe ihres Thuns, das Spiel der in der Geschichte wirkenden und sich bald unterstützenden, bald befehdenden Kräfte, die Förderungen und Hemmungen des Fortschrittes aufzeigen, das Zufällige in den geschichtlichen Erfolgen vom Nothwendigen, das Bleibende vom Vergänglichen, das Wahre und Werthvolle vom Verfehlten und Unwichtigen unterscheiden. Die Aufgabe ist eine unendliche und könnte, auch nur annäherungsweise, selbst von den tüchtigsten Kräften nicht anders als in großer Ausführlichkeit gelös't werden. Hier müssen wir uns darauf beschränken, die wichtigsten Momente nach ihrem Zusammenhange in möglichster Kürze darzustellen. Zunächst ist es die Jugendgeschichte der Kirche während der ersten Periode ihres Daseins, die unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht.

Erste Periode.

Die christliche Kirche in der alten Welt.

Erster Abschnitt.

Von der Entstehung des Christenthums bis zu seiner Erhebung zur Staatsreligion im römischen Reiche (324).

I. Die Anfänge des Christenthums. Um die Entstehung des Christenthums begreiflich zu finden, müssen wir auf die religiöse Entwickelung der vorchristlichen Zeit, deren reifste Frucht es ist, zurücksehen. Sowohl das Heidenthum als das Judenthum hatten sich ausgelebt und im Verfalle der alten Glaubensweisen waren die Keime zu einer neuen religiösen Schöpfung gelegt worden. In der heidnischen Welt war einerseits der Glaube an die alten Götter gerade bei den gebildetsten Völkern und Classen am Vollständigsten verschwunden: eine erweiterte Weltanschauung, eine üppig blühende Kunst, eine tief in die allgemeine Bildung eingedrungene Philosophie hatten die einfachen und rohen Vorstellungen der alten Natur-Religionen zersetzt und das allgemeine Unglück der Welt, das eiserne Joch der römischen Herrschaft, hatte den Völkern die Unmacht ihrer Götter bewiesen; andererseits war in diesem Zusammenbrechen der Staaten und Religionen nur um so allgemeiner die Sehnsucht nach einer festern und bleibenden Stütze erwacht. Die große Masse suchte eine solche roh und äußerlich in fremden, namentlich orientalischen Ceremonieen und dem vielfachsten Aberglauben, die denkenderen Geister und tieferen Gemüther im Innern des Menschen selbst, in der Stärke des unbeugsamen sittlichen Willens, in der Befreiung des Geistes durch Kunst und Wissenschaft, in dem Erhebenden einer reinern Frömmigkeit. Eine solche wurde aber mittelbar auch dadurch vorbereitet, daß die römische Weltherrschaft nicht bloß die Verbreitung neuer religiöser Ideen ungemein erleichterte, sondern auch, durch die äußere Vereinigung der bedeutendsten Völker zu einem Weltreiche, die Menschen gewöhnte, sich auch innerlich nähern zu müssen und über dem Gedanken an die gemeinsame Menschheit die nationalen Unterschiede, über welche sich die alte Welt nie zu erheben vermocht hatte, geringer anzuschlagen. Mit den übrigen Völkern hatte auch das jüdische seine politische Selbst-

ständigkeit verloren und war durch vielfache Berührungen mit anderen Nationen, durch die fortdauernde Zerstreuung so vieler von seinen Gliedern, aus seiner Starrheit und Eigenheit herausgerüttelt worden; und es waren auch wirklich durch diese Einflüsse bedeutende Veränderungen in ihm vorgegangen; die religiösen Vorstellungen waren durch mancherlei fremde Elemente bereichert worden; die schroffe Trennung Gottes von der Welt fing an, durch den Glauben an Mittelwesen, durch die von Persien herübergekommene Engellehre und die griechisch-orientalischen Speculationen über das weltschöpferische göttliche Wort sich auszufüllen; die Beschränkung des religiösen Bewußtseins auf dieses Leben (denn das Alte Testament, außer in dem späten Buche Daniel, kennt weder eine Auferstehung, noch eine Unsterblichkeit) mußte unter persischem Einflusse dem Auferstehungsglauben, bei Manchen auch der Lehre griechischer Philosophen von einer Unsterblichkeit der Seele Platz machen; das sittliche Bewußtsein gewann eine größere Tiefe, die Macht des Bösen wurde schmerzlicher empfunden und vom religiösen Glauben unter der Vorstellung eines widergöttlichen Reiches böser Geister angeschaut. Bereits begannen auch namhafte Parteien unter den Juden sich von der herrschenden Glaubensweise mehr oder weniger loszumachen. Die Sadducäer bestritten die Lehre von der Auferstehung und den Glauben an Engel; die Essener setzten an die Stelle des allgemeinen jüdischen Gesetzes und der von ihnen verworfenen Opfer ihre klösterlichen Ordenseinrichtungen, ihre Peinigungen und ascetischen Uebungen und bildeten sich eine eigene mystische Theologie, die in manchen Zügen, wie in ihrem Glauben an Präexistenz und Unsterblichkeit, der griechischen Philosophie nachgebildet, mit der Auctorität der alttestamentlichen Schriften sich durch allegorische Auslegung abfand.

Das eigentliche Vaterland dieser Theologie war aber Alexandrien; hier entstand aus einer Verbindung des Judenthums mit griechischer, besonders platonischer Philosophie, eine Religions-Philosophie, von welcher die religiösen Vorstellungen gleichfalls mit Hilfe der Allegorie in mystisch-speculative Ideen umgedeutet und dem Particularismus des nationalen Gottesdienstes, den Aeusserlichkeiten des Gesetzes und den messianischen Hoffnungen eine universellere Auffassung der Religion entgegengesetzt wurde. Nur um so ausschließender schaarte sich dagegen die Masse des jüdischen Volkes, von der einflußreichen und fanatischen Partei der Pharisäer geleitet, um das väterliche Gesetz und die Unzahl rabbinischer Auslegungen und Satzungen, mit denen es vermehrt war, und nur um so glühender lebte in ihm die ungeduldige Erwartung des messianischen Reiches, welches schon damals in seiner Phantasie mit jener ganzen irdischen Herrlichkeit und jenem wunderbaren Glanze ausgestattet war, von dem auch die Offenbarung Johannis und andere neutestamentliche Schriften Zeugniß geben.

In dieser Zeit — das Jahr läßt sich nicht mit voller Genauigkeit bestimmen — wurde Jesus geboren. Der Glaube verehrt in ihm den menschgewordenen Gott, die fromme Ueberlieferung zeigt uns sein Leben auf allen Punkten mit dem Glanze des Wunderbaren umgeben; die Geschichte hat ihn nur als menschliche Größe zu betrachten und sie bedarf auch in dieser Beziehung nur weniger, aber tief eingreifender Voraussetzungen, um sein Werk erklärlich zu finden. Das Erste und Wesentlichste ist seine sittlich-religiöse Persönlichkeit selbst, die Tiefe eines gotterfüllten Gemüthes, die aus dieser Tiefe hervorquellende Reinheit seines Lebens, der Ernst, die Begeisterung und die Kraft seiner Rede und seines Wirkens. Mit dieser Persönlichkeit trat Jesus unter seinem Volke auf, um durch eine sittlich-religiöse Wiedergeburt dem Verderben der Zeit zu steuern und ihren Bedürfnissen Befriedigung zu verschaffen; in Reden

voll Geist und Kraft rief er von der geistverlassenen Aeußerlichkeit der pharisäischen Satzungen zu einer freiern, aber auch ernstern und strengern Sittlichkeit und Frömmigkeit, von der Versunkenheit zur Buße, von der irdischen und selbstsüchtigen Gesinnung zur Heiligkeit, zur Liebe, zur Herzensreinheit, zur unbedingten Hingebung an Gott und seine Kirche auf; und was er von Anderen verlangte, davon gab er selbst in Leben und Leiden das erhabenste Beispiel. Doch ist es nicht nur der Tugend- und Religionslehrer überhaupt, als welcher er auftrat; seine Erscheinung hat wesentlich den national-jüdischen Charakter; er kündigte sich seinem Volke als der längstersehnte Erretter und Wiederhersteller seines Gottesstaates, als der Messias an. Daß sich mit dieser Idee die Hoffnung auf eine politische Wiedergeburt dieses Volkes verband, ist nicht wahrscheinlich; ob andererseits die Erwartung seiner nahe bevorstehenden wunderbaren Wiederkunft von Jesus selbst schon und ob sie insbesondere mit der Bestimmtheit und mit den näheren Zügen von ihm ausgesprochen worden ist, welche ihm manche Stellen der Evangelien in den Mund legen, muß dahingestellt bleiben; um so gewisser erscheint es, daß er wirklich den Eintritt des wahren Gottesreiches, der von den Propheten geweissagten messianischen Theokratie und nicht nur unbestimmt eines glücklichern Zustandes und einer reinern Religion an seine Wirksamkeit knüpfte. Ebensowenig wird sich aber auch läugnen lassen, daß in der Person wie in der Lehre Jesu ein Element lag, das wesentlich über die Schranken der jüdischen Nationalität hinausging, die Forderung einer vollkommenen Gerechtigkeit, durch welche nicht bloß der Pharisäismus, sondern auch das mosaische Gesetz selbst ergänzt werden sollte, die allgemeine Menschenliebe, welche sich durch kein jüdisches Vorurtheil in den Grenzen dieses einen Volkes festhalten ließ, die Allgemeinheit, Innerlichkeit und Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen, welche die Bezeichnung Gottes als des Vaters der Menschen ausspricht. Diesem universellen, freien und allgemein menschlichen Elemente zum Siege über die jüdischen Vorstellungen zu verhelfen, von denen es bei seinem ersten Eintritte in die Geschichte den Gesetzen geschichtlicher Entwickelung gemäß nicht frei sein konnte, war die Aufgabe der folgenden Jahrhunderte.

Jesus starb als ein Opfer des Hasses, mit dem sich die herrschende Partei seiner Reform widersetzte. Aber das religiöse Leben, welches er hervorgerufen hatte, war zu kräftig und der Eindruck seiner Persönlichkeit zu gewaltig, als daß sie mit seinem Tode erlöschen konnten. Der Glaube an seine Messiaswürde überdauerte seine persönliche Erscheinung und die Predigt vom Auferstandenen wurde der Grundpfeiler der neuen Gemeinde, welche sich trotz wiederholter Verfolgung (Stephanus) in Palästina ausbreitete, an der Jerusalemitischen Muttergemeinde ihren Mittelpunkt und an dem Apostelvereine ihre Führer hatte. Zunächst jedoch hielt sich diese Gemeinde noch innerhalb des Judenthums. Die ersten Christen, mit Einschluß der zwölf Apostel, waren messiasgläubige Juden; sie hatten sich weder von der Religionsgemeinschaft, noch vom Gottesdienste ihrer Volksgenossen losgesagt, sie hielten sich fortwährend durch das mosaische Gesetz gebunden, sie malten sich das messianische Reich selbst, auf das sie hofften, mit allen den jüdischen Farben aus, die uns z. B. in der Offenbarung des Johannes begegnen. Daß das Christenthum aus dieser Beschränktheit herausgeführt und auch äußerlich weit über die Grenzen der jüdischen Welt hinaus verbreitet wurde, verdankt es, nächst der innern Nothwendigkeit seines Wesens und seiner geschichtlichen Entwickelung, einem Manne, welcher ohne persönliche Verbindung mit seinem Stifter den Geist desselben reiner aufgefaßt, freier entwickelt und erfolgreicher ausgebreitet hat, als die unmittelbaren Schüler Jesu, dem Apostel

Paulus. Aus einem gesetzeseifrigen Pharisäer und glühenden Verfolger der neuen Secte zu ihrem begeistertsten Anhänger geworden, erkannte dieser Mann von Anfang an mit tiefsinnigem Geiste den principiellen Gegensatz des christlichen Glaubens gegen das Judenthum. Was dieses mit seinem Gesetze und seiner Gesetzeserfüllung nicht zu bewirken vermocht hatte, ein befriedigendes Verhältniß des Menschen zu Gott, „die Gerechtigkeit vor Gott," sah er dem Glauben an Christus aus Gnade geschenkt, die Uebermacht des Fleisches über den Geist im Tode Christi überwunden, den Geist und die Kindschaft Gottes durch Christus erworben. Diesem Einen Heile gegenüber erschien ihm alles Andere als unzureichend, die sittliche Kraft des Menschen als gebrochen durch die Sünde, die natürliche Religion des Heidenthumes als eine Abirrung vom Schöpfer zu den Geschöpfen, vom wahren Gotte zu den Dämonen, aber auch die alttestamentliche Offenbarung nur als ein Mittel, die im Menschen liegende Sündhaftigkeit an den Anforderungen des Gesetzes zur vollen Reife zu bringen, um auf diesem Wege das Bedürfniß der Erlösung hervorzurufen. Um so entschiedener wurde die universelle Bedeutung der letztern behauptet. Da es sich bei ihr nicht um bestimmte äußere Leistungen und die Erfüllung nationaler Gesetze, sondern nur um das unmittelbare, erst an die ganz einfachen äußeren Gebräuche der Taufe und des Abendmahls geknüpfte, innere Verhältniß des Gläubigen zu Christus handeln sollte, da es nur der Geist Christi war, welcher das Bürgerrecht in der Kirche verlieh, so konnte dieses auf alle Menschen, ohne Unterschied des Volkes, der bürgerlichen Stellung und des Geschlechtes, ausgedehnt werden, ja es schien der ungläubigen Mehrheit der Juden gegenüber vorzugsweise für die Heiden bestimmt zu sein; erst nachdem sich die evangelische Verkündigung in alle Heidenländer verbreitet hätte, hoffte Paulus auch eine bedeutendere Wirkung derselben auf seine Volksgenossen, damit dann die Auserwählten aus beiden Theilen in dem messianischen Reiche, das auch er von der nächsten Zukunft erwartete, für immer vereinigt würden.

In diesem Sinne trug Paulus das Evangelium, von zahlreichen Schülern und Gehilfen unterstützt, unter unsäglichen Mühseligkeiten, Verfolgungen und Kämpfen, trotz aller Hindernisse, welche ihm das Mißtrauen und die Engherzigkeit der jüdisch gesinnten Partei unter den Christen mehr noch, als der Widerspruch der Nicht-Christen, in den Weg legte, mit bewunderungswürdiger Beharrlichkeit, glühender Glaubenskraft, unermüdlicher, umsichtiger Thätigkeit, in die bedeutendsten Länder der damaligen Heidenwelt, nach Syrien, Kleinasien, Macedonien und Griechenland, und wurde gleichzeitig der Begründer einer eigenthümlichen christlichen Theologie und einer vom Judenthume emancipirten christlichen Kirche. Seinen letzten Wunsch, auch im Herzen des Abendlandes, in der römischen Christengemeinde seine Auffassung des Christenthums persönlich geltend zu machen, erfüllte das Schicksal, indem er von Jerusalem aus als Gefangener in diese Hauptstadt gebracht wurde. Diese Gefangenschaft endete nach zwei Jahren wahrscheinlich mit seiner Hinrichtung in der Neronischen Christenverfolgung vom Jahre 64 n. Chr.; nur eine späte und unglaubwürdige Sage läßt ihn aus derselben frei werden und erst einige Jahre später in einer zweiten römischen Gefangenschaft umkommen.

Ungleich weniger ist uns von den übrigen Aposteln bekannt. Was die Sage, zum Theil schon frühe, über sie berichtet, von den Ländern, die sie besucht haben (daß z. B. Thomas nach Parthien gekommen sei, Bartholomäus nach Indien, Andreas, daher der Schutzpatron Rußland's, nach Scythien), von der Abfassung des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses, von ihrer Ehelosigkeit und ihrem Märtyrerthume, ist durchaus unzuverläßig, zum Theil erweislich

falsch; auch die alte Ueberlieferung vom römischen Bisthume und Märtyrertode des Petrus, die Voraussetzung des päpstlichen Primats, ist geschichtlich nicht zu beweisen und wahrscheinlich nur aus dem Wunsche der judäistischen Partei unter den römischen Christen entstanden, den Angesehensten der Judenapostel zum Stifter ihrer Gemeinde zu machen; nur von Johannes wissen wir, daß er den langen Abend seines Lebens in Ephesus zubrachte, wo er im J. 68 oder 69 n. Chr. die Offenbarung verfaßt hat, und von Jakobus, dem Bruder des Herrn (mit dem Zunamen: der Gerechte), daß er um's Jahr 63 n. Chr. als Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem ebenso, wie schon früher der Apostel Jakobus d. Gr., hingerichtet worden ist. Auch die Wirksamkeit dieser Männer scheint sich fast ganz auf Palästina und die benachbarten Länder und ihre Auffassung des Christenthums, wenn sie auch den Paulus unter den Heiden gewähren ließen, fortwährend auf den jüdisch-christlichen Messiasglauben beschränkt zu haben. Doch beweis't die frühe Verbreitung des Christenthums in die östlichen Länder und nach Aegypten, welche bedeutende Anregung auch von ihnen ausging.

II. Die Entstehung einer katholischen Kirche. Vom Ende des apostolischen Zeitalters bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts. — Um das Jahr 70 n. Chr. war der größte Theil der Apostel vom Schauplatze abgetreten; der große Heidenapostel war umgekommen, die Central-Gemeinde von Jerusalem war, noch vor der Zerstörung dieser Stadt, nach Pella versprengt worden; der greise Johannes ist der einzige von den Aposteln, von dem sicher ist, daß er diesen Zeitpunkt überlebte. Indessen fuhr das Christenthum fort, seinen Lauf durch die Welt zu machen. Die näheren Umstände seiner Verbreitung in dem oben bezeichneten Zeitraume sind uns nicht bekannt; nur das wissen wir, daß sie mit großer Schnelligkeit vor sich ging: schon am Anfange des zweiten Jahrhunderts klagt Plinius über die Verödung der heidnischen Tempel in Bithynien durch's Christenthum und um die Mitte desselben treffen wir zahlreiche Christengemeinden in allen Theilen des römischen Reiches und im Orient noch weit über seine Grenzen hinaus. Um so unvermeidlicher war ein Zusammenstoß mit der römischen Staatsgewalt und der öffentlichen Meinung. Das Christenthum enthielt eine Auflehnung wider die römischen Gesetze gegen ausländische Gottesdienste und geheime Verbindungen; es leugnete die Staatsgötter; es erfüllte seine Bekenner mit Gleichgiltigkeit oder Feindschaft gegen das Staatsleben und Abneigung gegen den Kriegsdienst; es veranlaßte sie, sich von der heidnischen Wissenschaft, Kunst und Geselligkeit zurückzuziehen; es bot schon durch das Geheimniß, in das es sich flüchtete, jeder Art von Verdacht eine Handhabe. Die Christen, von den Gebildeten als Schwärmer verachtet, wurden ebenso sehr als Atheisten und Feinde der öffentlichen Ordnung, ja des ganzen Menschengeschlechtes gehaßt; die lächerlichsten Fabeln über ihre Gottesverehrung, die schwärzesten Beschuldigungen geheimer Greuel fanden Glauben und vergeblich versuchten christliche Apologeten in zahlreichen Schriften die öffentliche Meinung und die Gesinnung der Machthaber umzustimmen. Der allgemeine Haß machte sich nicht bloß in Pöbelaufständen, nicht selten mit blutigen Gewaltthaten, Luft, sondern auch die Obrigkeiten und die Kaiser selbst (und zwar im Durchschnitte die besseren mehr als die schlechten) ließen wiederholte Verfolgungen über die neue Secte ergehen. Schon Nero hatte (64 n. Chr.) den Haß über den von ihm angestifteten großen Brand in Rom auf die Christen abzuwälzen versucht und eine Unzahl der Letzteren unter grausamen Martern hingerichtet; Trajan, ohne eine ausdrückliche Verfolgung einzuleiten, hielt doch die Gesetze gegen geheime Gesellschaften mit Strenge gegen sie aufrecht; unter Antonin treffen wir christliche Märtyrer in Griechenland; unter Mark Aurel brach an verschiedenen Orten

eine Verfolgung aus, der Polykarp in Smyrna (169), Justin in Rom (165), eine Reihe von Märtyrern in Lyon und Vienne (177) zum Opfer fielen. Die Ausbreitung des Christenthums selbst wurde durch diese Verfolgungen eher gefördert als gehemmt; der Glaubensmuth der Märtyrer gewann ihm mehr Mitglieder, als ihm die Verfolgung entriß, und läßt sich auch nicht verkennen, daß selbst auch diese Aufopferung nicht immer von unlauteren Elementen frei war, daß sich Manche in schwärmerischem Eifer und geistlicher Ruhmsucht zur Ehre des Märtyrerthumes drängten, so traten doch diese unreinen Beimischungen gegen das Große jener Hingebung ganz entschieden zurück und mußten noch mehr in der Wirkung derselben völlig verschwinden.

Gefährlichere Kämpfe hatte die christliche Kirche dieser Zeit in ihrem Innern zu bestehen. Mit einem neuen Princip in eine gährende, ihrer Auflösung entgegengehende, aber noch das ganze Erbtheil einer reichen Geistesentwickelung bewahrende Zeit hereingetreten, konnte sie nur nach langem Suchen und nicht ohne schwere Verirrungen dasjenige Bewußtsein über sich selbst und ihre Weltstellung gewinnen, welches die Bedingung ihres geschichtlichen Bestandes war. Für das religiöse Leben, das sie in sich trug, mußte der entsprechende dogmatische Ausdruck gefunden, ihr Verhältniß zu den vorhandenen Religionen mußte festgestellt, die geistigen Nahrungsstoffe, die ihr aus der sie umgebenden Welt zuflossen, mußten verarbeitet, die Gegensätze, die sich innerhalb ihrer selbst erzeugten, mußten überwunden werden. Kein Wunder, wenn die Lösung dieser Aufgabe nur unter Bewegungen möglich war, welche die Kirche bis in ihre tiefsten Grundfesten erschüttert haben.

Der erste und durchgreifendste jener Gegensätze war der vom apostolischen Zeitalter überlieferte des Paulinismus und des Judaismus oder Ebjonitismus. Nur der kleinste Theil der messiasglaubigen Juden hatte dem entschiedenen Fortschritte des Paulus über das Judenthum zu folgen vermocht; weit die Mehrzahl nahm ihren bisherigen religiösen Standpunkt in's Christenthum mit herüber, hielt an der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, dem Tempel-Cultus und der Beschneidung, an pharisäischen Satzungen und essenischer Ascese fest und wußte auch das Christenthum nur als die Vollendung des Judenthums, Christus nur als den letzten und höchsten der alttestamentlichen Propheten, daher auch nur als einen vom Geiste Gottes erfüllten Menschen, aufzufassen. Auch in den von Paulus gestifteten Gemeinden gewann diese Denkweise bedeutenden Anhang, denn theils bestanden auch diese zu einem beträchtlichen Theile aus Juden oder jüdischen Proselyten, theils war es schwer, unter Anerkennung der alttestamentlichen Offenbarung und der judenchristlichen Tradition über das Leben und die Lehre Jesu sich den Einflüssen der jüdischen Anschauungsweise zu entziehen, theils hatte diese als die positivere, greiflichere, den alten Naturreligionen in vielen Beziehungen noch näher stehende, auch für geborene Heiden einen natürlichen Reiz. So waren schon die Gemeinden der apostolischen Zeit durch eine wesentlich verschiedene Auffassung des Christenthums getheilt. Der Kampf dieser Richtungen, die allmälige Ausgleichung und Abstumpfung ihres Gegensatzes, die Vermittelungsversuche, in denen jede Partei der andern einen Theil ihrer Forderungen zugestand, vom Paulinismus die Selbstständigkeit der christlichen Kirche und die Freiheit vom mosaischen Gesetze, vom Ebjonitismus der Grundsatz der Tradition, die hierarchische Verfassung, die Werthschätzung der Ascese (Ehelosigkeit, Fasten u. s. w.) aufgenommen wurde, die endliche Vereinigung der Parteien zu einer durch die gleichmäßige Verehrung Christi, als eines Mensch gewordenen höhern Wesens (des Wortes oder „Logos"), verknüpften „allgemeinen" oder katholischen Kirche ist das Werk des nachapostolischen Zeitalters. Hat die neueste Kritik Recht, so können wir den Gang dieser

Bewegung nicht allein durch die außerkanonischen, sondern auch durch unsere neutestamentlichen Schriften verfolgen, von denen ein großer Theil erst im Laufe derselben entstanden und nach der Sitte jener Zeit älteren Namen zugeschrieben worden wäre.

Den wichtigsten Wendepunkt in dieser Entwickelung bezeichnen zwei Erscheinungen, die schon durch Früheres vorbereitet, im zweiten Viertheile des zweiten Jahrhunderts zu selbstständiger Ausbildung und umfassender Bedeutung gelangt sind, die Gnosis und der Montanismus. — Während die Mehrzahl der Christen sich in die Selbstständigkeit des Christenthums dem Judenthume gegenüber so wenig, als in die weitere Begründung und Ausführung dieses Grundsatzes bei Paulus zu finden wußte, begegnen wir seit dem Anfange dieses Zeitraumes einer Partei, welche eben diese Idee in so schroffer Einseitigkeit durchführte, daß sich ihr darüber der ganze geschichtliche Zusammenhang und Charakter des Christenthums in eine phantastische Speculation verflüchtigte. Das Christenthum erschien dieser Partei als etwas so Neues und ausschließlich Göttliches, daß ihr gegenüber alles Andere nur als ein Böses oder doch Unvollkommenes, und auch unter den Religionen nicht allein die heidnische als ein Werk der Finsterniß, sondern auch die jüdische als die Schöpfung eines untergeordneten und unvollkommenen Wesens betrachtet wurde. Indem sie sich aber von den Gründen dieser Erscheinung mit Hilfe griechischer und orientalischer Speculationen Rechenschaft zu geben suchten, so führte sie dieß auf die allgemeinere Frage nach dem Ursprunge des Bösen, welche sie sich nur durch die Annahme eines ursprünglichen Gegensatzes mehrerer sich widerstreitender Grundwesen zu beantworten wußten. Von dem vollkommenen Gott und den höheren Geistern, in welche das göttliche Wesen ausgeströmt sein sollte, wurde das böse Princip, die Materie, das Reich der bösen Geister und ihres Oberhauptes unterschieden; in der Mitte zwischen Beiden sollte der Weltschöpfer mit seinen Geistern stehen, der beschränkte und unvollkommene Gott des Judenthumes und Urheber der alttestamentlichen Offenbarung. Seinem Reiche ein Ende zu machen sollte Christus erschienen sein, ein höherer Geist, der als solcher nicht wahrhaft Mensch werden und mit der Materie in Berührung treten, sondern nur in einem Scheinleibe oder in vorübergehender Verbindung mit dem Menschen Jesus sich zeigen konnte; wer seine wahre Lehre festhält und sich durch sie vom Körperlichen befreien läßt, nur der ist der geistliche Christ (Pneumatiker) und der Wissende (Gnostiker), wogegen es alle Anderen nur zum materiellen oder höchstens zu einem immer noch beschränkten „seelischen" (nicht „geistlichen") Leben bringen. — Diese gnostische Speculation ist mit den verschiedensten Modificationen in einer Reihe theosophischer Systeme und von vielen zum Theile bedeutenden Männern ausgeführt worden. So treffen wir um's Jahr 125 bis 130 Basilides in Alexandrien und Saturnin in Syrien, um 140 Valentin in Rom und die mit ihm einstimmige Partei der sogenannten Ophiten in Aegypten und Syrien, um 150 Marcion, den begeisterten Pauliner, gleichfalls in Rom, Anderer nicht zu erwähnen. Alle diese Männer haben weitverbreitete Schulen gestiftet und eine Gährung hervorgerufen, welche ein halbes Jahrhundert hindurch die Christenheit von Aegypten und Syrien bis nach Italien und Nordafrika in Bewegung setzte, alle Kräfte der Orthodoxie zur Abwehr der Gefahr aufregte und auch nach der Ausstoßung des Gnosticismus aus der Kirche nicht bloß in den Ausläufern dieser Partei selbst, die sich bis in's fünfte und sechste Jahrhundert hinein erstrecken, sondern mehr noch durch die Ideen, die von der Gnosis an die kirchliche Theologie abgegeben oder in der Polemik gegen sie erzeugt wurden, unberechenbare Wirkung gehabt hat.

Verhältnißmäßig geringer, aber doch für sich genommen immer noch sehr

bedeutend ist der Einfluß der zweiten von den obengenannten Erscheinungen, des Montanismus, welcher den Angaben der Alten zufolge vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts von dem Phrygier Montanus gestiftet wurde, aber unverkennbar aus einem allgemeinen Gesichtspunkte, im Zusammenhange mit der ganzen Zeitrichtung, zu betrachten ist. Auch die Montanisten, wie die Gnostiker, verlangten eine Reform der Kirche; aber während diese das Heil in einer von dem geschichtlichen Boden des Christenthumes völlig abgelös'ten Speculation gesucht hatten, so suchten es jene im praktischen Gebiete in einer neuen Belebung des schon vorhandenen, dem Christenthume auch schon vom Judenthume überlieferten religiösen Lebens-Princips. Die Montanisten wollten weder an der kirchlichen Lehre Etwas ändern, noch mit dem Judenthume brechen, wie die Gnostiker; sie vertreten im Gegentheile diesen gegenüber die Orthodoxie und sind offenbar ursprünglich von der judaistischen Auffassung des Christenthums ausgegangen; aber doch verlangen und verkündigen auch sie den Anbruch eines neuen Zeitalters in der Kirche, eine durchgreifende Reform. Die Quelle dieser Reform sollte der prophetische Geist sein, von welchem ergriffen die montanistischen Lehrer in ekstatischer Begeisterung weissagten; das Eigenthümliche derselben, eine Verschärfung der Ascese (Fastengebete, Hochstellung des Cölibats, Verbot der zweiten Ehe) und ein strengeres Bußwesen; ihre Frucht, die Ankunft des tausendjährigen Reiches, das mit den sinnlichsten Farben ausgemalt und in der nächsten Zukunft erwartet wurde. An diese praktischen Forderungen und Erwartungen knüpfte sich aber auch bei ihnen eine eigenthümliche Speculation; indem sie eine stufenweise Vervollkommnung der Religion in drei Perioden unterschieden und die erste auf den Vater, die zweite auf den Sohn, die dritte, die des Montanismus, auf den Geist zurückführten, so erweiterten sie nicht bloß die bisherige kirchliche Lehre, sondern sie widersprachen ihr auch theilweise und behaupteten gleichfalls einen Gegensatz ihrer eigenen, als der geistlichen Kirche gegen die „psychische" der Uebrigen. Trotz dem fanden sie aber vielen Anhang und wenn sie als abgesonderte Partei geringere Verbreitung gehabt haben, als die Gnostiker, so gelang es ihnen dafür, innerhalb der Kirche größere Gunst zu erlangen. Viele von den bedeutendsten Kirchenlehrern des zweiten Jahrhunderts sind ihnen entschieden geneigt, Tertullian (s. u.) ist sogar förmlich zu ihnen übergetreten.

Auf die Gesammtkirche übten diese Erscheinungen eine doppelte Wirkung aus. Eines Theiles boten ihr dieselben neue Elemente dar, welche sie, ihrer Ausschließlichkeit entkleidet und mit ihrem übrigen Leben in bessere Uebereinstimmung gebracht, sich aneignen konnte; nach dieser Seite hin wurde namentlich die Gnosis die Vorläuferin der christlichen Wissenschaft, die sich seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts innerhalb der Kirche entwickelte und sich selbst als die rechtgläubige Gnosis von der im engern Sinne so genannten häretischen unterschied; ebenso hat der Montanismus theils der kirchlichen Dogmatik, besonders in den Lehren von der Dreieinigkeit und von dem Rechte der Kirche zu einer fortwährenden Weiterbildung ihrer Lehre, theils der Praxis des kirchlichen Bußwesens und der Ascese mehr als Einen Beitrag geliefert. Anderntheils war die kirchliche Mehrheit, welche sich jenen Parteien nicht anschloß, durch das Hervortreten derselben genöthigt, Dasjenige, was sie an ihrem eigenen Wesen und Glauben widersprechend fand, ausdrücklicher als solches auszuscheiden, sich über das allgemein Anerkannte in ihrem Glauben zu verständigen, sich nach einer entscheidenden Norm und Auctorität in Glaubenssachen umzusehen und sich hiedurch jenes Bewußtsein einer nicht bloß geistigen, sondern auch äußern Zusammengehörigkeit, einer dogmatischen Conformität zu geben, welches der Begriff der allgemeinen oder katholischen Kirche ausdrückt. Die Gnosis besonders hat

in dieser Richtung gewirkt. Um die Angriffe dieser Speculation auf den kirchlichen Glauben abzuwehren, konnten weder philosophische und Vernunftgründe genügen — denn theils wußte die Christenheit ihren Glauben nicht auf solche gebaut, theils erschien eben die Einmischung der Philosophie in den Glauben als die Quelle des geistigen Irrthums —, noch auch das Zeugniß der Schrift, denn die heiligen Schriften der kirchlichen Mehrheit wurden von den Gegnern entweder nicht anerkannt oder durch exegetische Künste in ihrem Sinne umgedeutet; es blieb also nur übrig, auf die Lehre Christi und der Apostel selbst, d. h. auf die dogmatische Ueberlieferung, zurückzugehen. Jetzt erst bildete sich daher, zugleich mit der Aufstellung einer gleichmäßigen Glaubensnorm und der gleichförmigen Anerkennung gewisser heiliger Schriften (der Entstehung eines neutestamentlichen Kanon's), auch der Begriff der Orthodoxie, d. h. die Forderung, daß jeder Einzelne mit der von der Gesammtheit als apostolische Tradition anerkannten Lehre übereinstimme. Diese Lehre war übrigens in dieser Zeit noch nicht sehr ausgebildet; ihren Mittelpunkt und Hauptinhalt bildete der Glaube an Gott, als den Schöpfer des Himmels und der Erde, und an Christus, d. h. an seine wahre Menschheit auf der einen, seine höhere oder Logos-Natur (die aber noch nicht zur wirklichen vollständigen Gottheit gesteigert war) auf der andern Seite; die meisten anderen Lehrbestimmungen waren theils noch gar nicht entwickelt, theils der freien Auffassung der Einzelnen überlassen. — Von wem konnte man aber erfahren, was die wahre, von der Kirche als apostolisch anerkannte Lehre sei? Man konnte sich hiefür nur an die einzelnen Gemeinden in der Kirche wenden. Aber innerhalb dieser Gemeinden wurde selbst über die Lehre gestritten. Eine Einstimmigkeit ihrer Aussagen mit sich selbst war nur dann zu erwarten, wenn in jeder Gemeinde nur Einem, dem Gemeindevorsteher oder Bischof, jene Entscheidung zukam. Daher ging jetzt, seit dem zweiten Drittheile des zweiten Jahrhunderts, die früher aristokratische Gemeindeverfassung in eine monarchische über, es wurde aus dem Collegium der Aeltesten oder Presbyter, die sich früher wesentlich gleich standen, Einer als der oberste Vorstand oder Bischof ausgeschieden und von diesem Einen, vermöge einer besondern Begabung mit dem heiligen Geiste, die unverfälschte Bewahrung der kirchlichen Ueberlieferung erwartet. Erst mit dieser Forderung einer durch die Auctorität des Episkopat's gegründeten Rechtgläubigkeit war der Begriff der katholischen Kirche, deren Namen uns zuerst um's J. 150 begegnet, gewonnen.

Im Uebrigen waren die Formen der kirchlichen Verfassung, Gottesverehrung und Kirchenzucht noch ziemlich unausgebildet, doch können wir bereits den Uebergang von den einfacheren Verhältnissen der apostolischen Zeit zu den späteren Einrichtungen wahrnehmen. Während in jener, wenigstens in den Paulinischen Gemeinden, Alle zur Lehrthätigkeit berechtigt waren, so beginnt sich in unserm Zeitraume ein eigener geistlicher Stand oder Klerus zu bilden, welcher das Recht der Lehre für sich allein in Anspruch nimmt; an eben diesen geht gegen das Ende desselben die Gemeindeverwaltung immer ausschließlicher über; innerhalb seiner tritt seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts statt der früheren Unterscheidung der Aeltesten (Presbyter) oder Aufseher (Bischöfe), die alle einander gleichstanden, und der Gemeindediener (Diakone), jetzt die dreifache Abstufung der Bischöfe, Presbyter (unserer Priester) und Diakone hervor, wogegen untergeordnete Kirchengeschäfte von Laien versehen werden; um die gleiche Zeit finden wir die ersten Versammlungen der Bischöfe einer Provinz (Synoden) zur Erreichung größerer Uebereinstimmung in den kirchlichen Einrichtungen und dem Verhalten gegen sectirerische Parteien. Für den Cultus haben sich erst wenige Feste und Gebräuche festgestellt: die wöchentliche Feier des Auferstehungs-

tags (Sonntag — schon Off. Joh. 1, 10., 1. Kor. 16, 2. Apg. 20, 7.), daneben aber auch noch der Sabbath und das Jahresfest der Passahfeier, über dessen Tag und Bedeutung zwischen dem Jahre 150 und 200 in der kleinasiatischen und römischen Kirche lebhaft gestritten wurde, gegen Ende des Zeitraumes auch das Pfingstfest und sehr früh die Gedächtnißtage der Märtyrer in den betreffenden Gemeinden; die heil. Gebräuche der Taufe, welche in der Regel nur Erwachsenen ertheilt wurde, und des Abendmahles, das in der Form eines wirklichen gemeinsamen Mahles (Agape oder Liebesmahl) begangen, als ein Mittel zur Unsterblichkeit gepriesen wird. Allgemeine Bestandtheile des christlichen, wie früher des jüdischen Cultus sind der Gesang, das Gebet, die Vorlesung und Erklärung heiliger Schriften, in erster Reihe des alten Testaments, sodann der apostolischen, aber auch anderer christlicher Bücher. An gewissen Tagen sind Fasten gewöhnlich; als freiwillige religiöse Uebung sind dieselben häufig. Ebenso ist auch die Ehelosigkeit, von den Meisten sehr hoch geschätzt, bei Clerikern und Laien noch freiwillig. Von der Heiligkeit der Ehe hatten die Christen vom Anfange an einen hohen Begriff und bereits begann man, sie durch kirchliche Einsegnung weihen zu lassen. Die zweite Ehe wurde von Manchen schlechthin oder doch bei den Geistlichen verworfen. Der höchsten Verehrung genossen die Märtyrer und Bekenner. Oeffentliche Sünder wurden von der Gemeinde ausgeschlossen und nur nach vorangehender Kirchenbuße wieder aufgenommen. Die Meisten gestatteten nur Eine solche Buße nach der Taufe; gewisse Sünden (die sogenannten Todsünden) sollten nach der strengern Ansicht für immer von der Kirchengemeinschaft ausschließen. Doch ist in diesen wie in anderen Punkten eine Gleichförmigkeit erst im Entstehen.

III. Die katholische Kirche im Fortgange zur Staatskirche. Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Jahre 324. — Gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts hatte das Christenthum seinen kirchlichen Schwerpunkt gefunden und es konnte nun auf dem Grunde der bisherigen Errungenschaft mit Sicherheit fortgebaut werden. Die äußeren Grenzen seiner Verbreitung, zum größern Theile mit denen des römischen Reiches zusammenfallend, waren der Hauptsache nach für Jahrhunderte festgestellt, so beträchtlich auch die Eroberungen waren, welche es innerhalb dieser Grenzen durch die wachsende Zahl seiner Bekenner fortwährend machte; die tiefgreifendsten Gegensätze in seiner Auffassung waren theils vermittelt, theils ausgestoßen; die Zusammengehörigkeit aller christusglaubigen Gemeinden, die gemeinsame Norm und die allgemeinen Grundbestimmungen ihres Glaubens waren anerkannt; die Grundzüge einer kirchlichen Verfassung, einer eigenthümlichen Sitte und Gottesverehrung waren entworfen. Die weitere Entwickelung dieser Keime bis zu dem Punkte, wo die christliche Kirche zugleich mit der innern Reife ihres Charakters auch die äußere Anerkennung durch den römischen Staat erlangte, ist das Werk der nächsten anderthalb Jahrhunderte.

Fragen wir hier zuerst, wie sich das eigene Bewußtsein der Kirche über sich selbst und die ihr anvertraute höhere Wahrheit gestaltete, nach der dogmatischen und theologischen Auffassung des Christenthums, so concentrirte sich diese während des angegebenen Zeitraumes in der Lehre von der Person Christi. In der gemeinsamen Anerkennung des Menschgewordenen Gottessohnes oder Logos hatten sich gegen das Ende der vorigen Periode die dogmatischen Gegensätze vereinigt, und Diejenigen, welche die eine oder die andere jener Bestimmungen läugneten, welche entweder mit den Ebjoniten die übermenschliche Natur Christi oder mit den Gnostikern die volle Wahrheit der Menschwerdung bestritten, waren als Häretiker aus der Kirche ausgeschlossen worden. Indessen war in der Auffassung

jener Grundlehre noch eine doppelte Gefahr zu vermeiden. In Christus wurde ein höheres zwischen Gott und der Menschheit vermittelndes Wesen verehrt. Wie verhielt sich nun aber seine ursprüngliche Persönlichkeit zu diesen beiden? War er ursprünglich göttlichen oder menschlichen Wesens? Bei der ersten Annahme fiel seine Person ihrem Wesen nach mit der des Vaters zusammen und konnte nur als eine besondere, vorübergehende Erscheinungsform der Gottheit betrachtet werden, — die Lehre der s. g. Patripassianer, eines Praxeas (um 200), Noëtus (um 230) und Sabellius (250—260). Bei der andern war er ein bloßer, von dem göttlichen Geiste oder Worte nach Art der Propheten beseelter Mensch, wie dieß Theodotus (um 200), Artemon, Beryll (244) und Paul von Samosata behaupteten. Die kirchliche Lehre, früher selbst nicht selten der einen oder der andern Seite sich zuneigend, verwarf diese beiden unter dem Namen des Monarchianismus zusammengefaßten Lehrmeinungen als häretisch; sie selbst wollte in Christus zwar ein höheres, ja seit Origenes ein von Ewigkeit her aus Gott erzeugtes Wesen anerkennen, das aber nichtsdestoweniger persönlich von diesem verschieden und ihm untergeordnet sein sollte.

Um diesen Mittelpunkt lagerten sich die übrigen dogmatischen Vorstellungen in so freier Bildung, daß eine Menge Bestimmungen, welche für spätere Zeiten von der höchsten Wichtigkeit und zum Theile Unterscheidungslehren der verschiedenen Confessionen geworden sind (so z. B. fast alle die Lehren, um die sich der Streit der katholischen und protestantischen Theologie dreht), in unserm Zeitraume theils noch gar nicht ausdrücklich entwickelt, theils der Privat-Ansicht der Einzelnen überlassen wurden. Im Allgemeinen können wir in demselben eine zwiefache Richtung des theologischen Denkens unterscheiden. Im Occident, wo ein geringeres Maß wissenschaftlicher Bildung zu Hause war und der praktische Geist des Römerthumes Alles durchdrang, war auch die christliche Frömmigkeit im Ganzen der Beschäftigung mit der Philosophie und den speculativen Untersuchungen abhold, um so eifriger dagegen den praktischen Fragen, der Ausbildung der kirchlichen Sitte und Verfassung zugekehrt. Hier ist daher die theologische Thätigkeit vorzugsweise durch das kirchliche Interesse beherrscht, die Abweichungen vom gemeinsamen Glauben, die Häresieen zu bekämpfen, mit denen gewöhnlich auch die griechische Philosophie, als die Fundgrube aller Ketzereien, in Eine Verdammniß geworfen wird und auch wo das Bedürfniß einer tiefern Erkenntniß des Dogma's hervortritt, wie bei Tertullian, soll diese doch nicht aus den Lehren der Philosophen, sondern aus dem unmittelbaren religiösen Bewußtsein, theils dem allgemein menschlichen, theils dem eigenthümlich christlichen (den Offenbarungen des Geistes) geschöpft werden. Die bedeutendsten Vertreter dieser Denkweise sind: der Kleinasiate Irenäus († um 202 als Bischof von Lyon), der eigentliche Begründer jener occidentalischen Theologie, und die beiden Afrikaner Tertullian († 220) und Cyprian († 258 als Märtyrer), Jener Presbyter, Dieser Bischof in Karthago, zwei Männer, von denen sich der Erstere ebenso durch Kraft und Feuer des Geistes, als durch jene schroffe Einseitigkeit und leidenschaftliche Härte auszeichnet, welche er in seinen späteren Jahren, als Anhänger des Montanismus, auch gegen die Katholiken selbst gewendet hat, — der Andere, an Geist und Originalität nicht mit ihm zu vergleichen, um so mehr als Mann der Kirche für Befestigung der kirchlichen Einheit, des bischöflichen Ansehens und die Feststellung der kirchlichen Einrichtungen gewirkt hat. Einen andern Charakter trägt die griechisch-orientalische Theologie. Der Hang zur Speculation, das alte Erbtheil dieser Völker, hatte auch auf ihre Auffassung des Christenthums den entschiedensten Einfluß und so entstand in diesem Kreise eine christliche Glaubenswissenschaft, die sichtbar

von der Gnosis des zweiten Jahrhunderts angeregt, sich nur durch größere Nüchternheit und entschiedenere Uebereinstimmung ihres Wissens mit dem kirchlichen Glauben von ihr unterschied. Die Vorläufer dieser Denkweise, ein Justin mit seinen Schülern, ein Apollinaris, ein Athenagoras u. A., gehen theilweise bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts zurück; ihren festen Mittelpunkt erhielt sie aber erst gegen das Ende desselben in Alexandrien, dem bedeutendsten Sitze der damaligen Wissenschaft. Aus der christlichen Katecheten-Schule in dieser Stadt ging eine Reihe von Theologen hervor, die in weiteren Kreisen bis tief in's vierte Jahrhundert herab den bedeutendsten Einfluß geübt haben: auf den gelehrten und philosophisch gebildeten Clemens († 217) folgte sein größerer Schüler Origenes (geb. 185, † 254), der gelehrteste und geistvollste von den griechischen Kirchenlehrern, dessen Ideen durch eine große Menge mittelbarer und unmittelbarer Schüler in die Denkweise seiner Zeit und Kirche übergingen. Diesen Männern hat man ganz besonders die geistigere Auffassung des Christenthums, das Durchdringen einer reinern Gottesidee, die Verdrängung des jüdischen Chiliasmus, die Ausbildung einer christlichen Wissenschaft in jener Zeit zu verdanken. Mit dem einfachen Glauben nicht zufrieden, verlangten sie, daß dieser zum Wissen erhoben werde, welches zwar seinem Inhalte nach mit jenem übereinstimmen, aber doch zugleich durch eine höhere Deutlichkeit und vollkommenere Begründung weit über ihm stehen sollte. Zugleich zeigte sich aber auch an ihnen selbst unverkennbar, wie wenig sich die von der griechischen Philosophie genährte Wissenschaft wirklich in innere Einheit mit dem kirchlichen Glauben zu setzen wußte, und ließ sich dieß in der unentwickeltern Darstellung des christlichen Platonikers und Stoikers Clemens noch übersehen, mochte auch die allegorische Schrifterklärung, mittelst deren die Alexandriner ihre Ideen in die biblischen Bücher hineintrugen, dem allgemeinen Verfahren jener Zeit gemäß sein, so mußte es doch nothwendig Widerspruch erregen, als Origenes der kirchlichen Dogmatik ein System substituirte, welches in der Annahme einer ewigen Schöpfung der Seelen, einer Aufeinanderfolge von unzähligen Welten, die als Reinigungsorte für die gefallenen Seelen geschaffen, mit ihrer Rückkehr zu Gott wieder aufhören sollten, einer Wiederbringung aller Dinge u. s. f., deutlich genug verrieth, welche Elemente bei seiner Entstehung mitgewirkt hatten. Daß es nichtsdestoweniger weite Verbreitung und sein Urheber, von Vielen verfolgt, bei noch Mehreren aber hohe Verehrung gewann, beweis't, wie weit auch jene Zeit noch von einem vollständig entwickelten kirchlichen Lehrsystem entfernt und wie empfänglich wenigstens die orientalische Kirche fortwährend für gnostische Speculation war.

Trieb doch selbst die häretische Gnosis innerhalb unseres Zeitraumes einen neuen Zweig hervor, welcher den ursprünglichen Stamm weit überdauernd im vierten und fünften Jahrhunderte zu ausgedehnter Verbreitung gelangte und sich in seinen Ablegern bis tief in's Mittelalter und selbst in die neuere Zeit herein erstreckte. Um's J. 260—270 trat im östlichen Persien Mani (bei den Lateinern Manichäus) mit einer Lehre auf, welche durch eine Verknüpfung des Parsismus mit dem Christenthume eine neue vollkommnere Religion begründen sollte. Von dem Gegensatze des guten und bösen Princips, des Lichtes und der Finsterniß, Gottes und des Teufels oder der Materie ausgehend, läßt dieses Religions-System die ganze Welt aus einer Vermischung des Lichtes mit der Finsterniß entstehen; diese Vermischung wieder aufzuheben, die in die Materie versunkenen Lichtseelen aus ihr zu befreien und die ursprüngliche absolute Geschiedenheit beider Gebiete wieder herzustellen, ist die Aufgabe der Weltentwickelung; gelös't wird diese Aufgabe durch den Menschen, der, als die Welt im Kleinen,

zwei Naturen, die geistige oder Lichtnatur und die dunkle oder materielle in sich trägt und auch nach dem Falle des Urmenschen mit seinem freien Willen zwischen Beide gestellt ist; das Mittel dazu ist die Lossagung von der Materie, theils die theoretische, in der wahren Erkenntniß, theils die praktische, in der Ascese; den Menschen diesen Weg zu zeigen, war der Zweck, für welchen der Lichtgeist Christus in einem Scheinkörper erschienen ist; die vollendete und reine Darstellung hat aber erst Mani gegeben. Werden alle Lichtseelen befreit sein, so soll ein Weltbrand, wie ihn der Parsismus lehrt, die Materie und die unreinen Seelen für immer ausscheiden. — Diese Lehre, so trübe und phantastisch sie auch ist und in so ausschweifender Bildersprache sie von Mani und seinen Schülern weiter ausgeführt wurde, gewann nichtsdestoweniger auch nach der Hinrichtung ihres Urhebers (um 275) fortwährend Anhänger und verbreitete sich, durch den nach Art eines Geheimbundes organisirten Zusammenhang der Partei unterstützt, trotz aller Verfolgungen in wenigen Jahrzehenden über einen großen Theil des römischen Reiches, wo wir ihr in der nächsten Periode unter den wichtigsten Fermenten der religiösen Entwickelung wieder begegnen werden.

Mit diesen dogmatischen Leistungen und Versuchen mußte die Entwickelung des kirchlichen Lebens, der Verfassung der gottesdienstlichen Formen und der christlichen Sitte gleichen Schritt halten. Derselbe Geist, welcher sich im Dogma seinen theoretischen Ausdruck gab, bethätigte sich auch in der Gestaltung des Lebens. Die Grundfrage war hier, wie die praktische Verwirklichung des Christenthums oder das Wesen der christlichen Kirche überhaupt aufgefaßt wurde. Nun lag in dem Begriffe der allgemeinen oder katholischen Kirche, wie er in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts herrschend wurde, zweierlei. Einestheils sollte nur diejenige Kirche die wahre sein, welche ihren Zusammenhang mit den Aposteln und ihre Uebereinstimmung mit der apostolischen Ueberlieferung nachzuweisen vermochte; es konnten also auch nur die als Mitglieder der wahren Kirche, als Christen und Kinder Gottes anerkannt werden, welche sich innerhalb der apostolischen Kirche befanden und mit ihrer Lehre übereinstimmten. Anderntheils sollte diese Kirche als die katholische oder allgemeine alle Christen umfassen; dieß konnte sie aber nicht, wenn die Forderung der Einheit zu schroff gespannt und wenn namentlich außer der Uebereinstimmung in der Lehre auch Heiligkeit des Lebens zur Bedingung der Theilnahme an der Kirche gemacht wurde. Nach beiden Seiten hin mußte der Begriff der katholischen Kirche näher bestimmt werden; auf der einen standen die Häretiker, welche trotz ihrer Abweichungen von der katholischen Lehre doch Christen sein wollten, auf der andern schismatische Parteien, wie die Novatianer in Rom (seit 251) und die Donatisten in Afrika (seit 311), die durch Ausschließung aller groben Sünder eine heilige Kirche herstellen wollten, natürlich aber statt einer Kirche immer nur eine Partei zusammenbrachten. Die herrschende Kirche suchte zwischen beiden Bestrebungen die Mitte zu halten und während sie gegen die Einen die Behauptung kehrte, daß außer ihr selbst kein Heil sei, daß Niemand Gott zum Vater haben könne, der nicht die Kirche zur Mutter habe (wie Cyprian sagt), so bemühte sie sich doch innerhalb ihrer die Grenzen möglichst weit zu ziehen, indem sie die Orthodoxie in der Lehre zum einzigen Merkmale der wahren Kirche machte, ohne sich durch das Dasein mancher unwürdigen Mitglieder in ihrer Mitte in der Ueberzeugung von ihrer Heiligkeit erschüttern zu lassen.

Aus dieser Ansicht von der Kirche folgte von selbst ein Uebergewicht des Lehrstandes über die Gemeinde; wenn die Rechtgläubigkeit in der Lehre das Kennzeichen der wahren Kirche war, so konnten nur die Hüter und Ausleger jener Lehre die eigentlichen Vertreter der Kirche sein. Dazu kam die Nach-

wirkung der jüdischen Vorstellungen vom Priesterthume, welche in demselben Maße stärker hervortreten mußten, als das Verhältniß des Christen zur kirchlichen Lehrnorm dem des Juden zu seinem Gesetze ähnlicher wurde. Mit der bestimmten Feststellung des Begriffes einer katholischen Kirche ging daher eine zunehmende Erhebung des Klerus über die Laien Hand in Hand; man gewöhnte sich, dem kirchlichen Lehrstande eine eigenthümliche Heiligkeit zuzuschreiben und eigenthümliche, über das Lehrgeschäft hinausgehende Befugnisse einzuräumen; das Recht zur Lehre wurde den Laien bald ganz entzogen; auch die Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten kam ihrem größern Theile nach in die Hände der Geistlichen, wenn auch die eigene Betheiligung der Gemeinde oder ihrer Vertreter aus dem Laienstande nicht ganz aufhörte; ihre Wahl, früher von der ganzen Gemeinde geübt, ging allmälig für die untergeordneten Aemter an die Bischöfe, für das Bischofsamt an die Presbyter ihrer Kirche und die benachbarten Bischöfe über; ihrer Einweihung wurde die Wirkung einer mystischen Geistesmittheilung zugeschrieben, ihr geistlicher Beruf sollte weltliche Geschäfte ausschließen; selbst von den kirchlichen Dienstleistungen wurden ihnen, bei zunehmender Vermehrung der unteren Kirchenämter, die geringeren abgenommen; neben sonstiger Strenge des Lebens wurden ihnen namentlich hinsichtlich der Ehe gewisse Beschränkungen auferlegt, und wird auch die Ehelosigkeit während unseres Zeitraumes noch nirgends geboten, so wurde sie doch gegen das Ende desselben bereits von Manchen erwartet, und die zweite Ehe, sowie die Verheirathung nach der Ordination selbst durch Kirchengesetze untersagt. Unter den Geistlichen nahmen fortwährend die Bischöfe die erste Stelle ein, deren Gewalt sich in der Regel über ihre Wohnorte hinaus auf eine größere oder kleinere Diöcese erstreckte; sie galten für die Nachfolger der Apostel und die vorzugsweisen Träger der apostolischen Ueberlieferung; ihnen sollte sich unterwerfen, wer mit der Kirche im Zusammenhange bleiben wollte. An diesem Charakter sollten gleichmäßig alle Bischöfe theilnehmen, weßhalb in streitigen Fällen Synoden der Provincial-Bischöfe mit Stimmenmehrheit entschieden; doch lag es in der Natur der Sache, daß die Bischöfe der Hauptstädte (die Metropolitane) allmälig ein gewisses Uebergewicht und Oberaufsichtsrecht erhielten, welches sich theils auf die politische Bedeutung ihrer Bischofssitze, theils auf den apostolischen Ursprung gründete, dessen sich die Meisten derselben zu rühmen wußten. Die mächtigsten Metropolitan-Kirchen waren zu Rom, Alexandrien und Antiochien. Alle anderen Städte wurden aber in dieser Beziehung von Rom übertroffen, nicht bloß weil es als die Stiftung der zwei größten Apostel und die einzige apostolische Metropole des Abendlandes verehrt wurde, sondern weit mehr noch wegen der unermeßlichen Bedeutung, welche der Hauptstadt des ungeheuern Römerreiches zukam. Der Mittelpunkt der damaligen Welt mußte bald auch der der Christenheit werden; waren doch wirklich schon seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts die wichtigsten Einwirkungen auf die Kirche von dieser Stadt ausgegangen und kirchliche Lebensfragen, wie die über Gnosis und Montanismus und die Bestimmung des neutestamentlichen Kanon's, vor Allem hier entschieden worden. Die römische Kirche wird daher im Abendlande seit Irenäus ohne Widerspruch als Mutterkirche und ihre Ueberlieferung als Norm der Orthodoxie anerkannt und ihr das Ehren-Primat zugestanden, als die Stiftung des Petrus die Gesammtkirche darzustellen. Doch ist damit noch keine Oberherrschaft der römischen Bischöfe zugegeben, und als sich Einzelne derselben eine entscheidende Auctorität über ihre Mitbischöfe anmaßten, mußten sie zum Theil sich sehr scharfe Zurechtweisungen gefallen lassen.

Gleichzeitig mit der Verfassung der Kirche bereicherten und befestigten sich auch die Formen der Gottesverehrung. Es wurden für dieselbe eigene Gebäude

errichtet, theils den römischen Gerichtshallen oder Basiliken, theils dem Tempel in Jerusalem nachgebildet; zwischen den J. 250 und 300 treffen wir bereits prachtvollere Kirchengebäude. Das Innere dieser Kirchen war einfach: ein Raum für die Gemeinde, ein erhöhter Platz für den Abendmahlstisch und die Geistlichen, eine Rednerbühne. Auch Gräber und Katakomben dienen als Andachtsorte. Bilder wurden hier noch keine geduldet; wie sich denn der Gegensatz gegen die heidnische Kunstreligion auch in der allgemein verbreiteten Vorstellung aussprach, daß Jesus von häßlichem Aeußern gewesen sei; sonst liebten es die Christen, ihre Häuser und Geräthe mit religiösen Sinnbildern zu versehen, unter denen namentlich das Zeichen des Kreuzes schon im dritten Jahrhunderte abergläubisch verehrt wurde. Zu den bisherigen Festen kam um diese Zeit das der Himmelfahrt und der Menschwerdung Christi (Epiphanie — zuerst bei griechischen Secten als Fest der Taufe im Jordan) hinzu. Die überlieferten kirchlichen Gebräuche wurden mit immer reicheren Formen und mystischerer Verehrung umgeben: der Taufe ging eine lange Vorbereitung in verschiedenen Abstufungen voran, das Taufbekenntniß erweiterte sich, zur Untertauchung kam der Exorcismus, das Chrisam, die Handauflegung, welche bald Monopol der Bischöfe wurde (Firmelung), u. A. hinzu; die Kindertaufe und die Beiziehung von Taufzeugen, deren schon Tertullian erwähnt, wurde allgemein gebräuchlich (200 — 300); mit der Abendmahlsfeier verknüpfte sich mehr und mehr die Vorstellung eines magisch wirkenden Opfers, das namentlich auch für die Märtyrer und andere Verstorbene dargebracht und zu dem auch die getauften Kinder zugelassen wurden; bereits findet sich in der Sitte der afrikanischen Kirche, von dem geweihten Brod zu täglichem Genusse nach Hause zu nehmen, der erste Anfang der Abendmahlsfeier unter Einer Gestalt. Einen wesentlichen Bestandtheil des Gottesdienstes bildete das Fasten an gewissen Tagen, die übrigens in verschiedenen Gemeinden verschieden bestimmt waren. Neben der gemeinsamen Gottesverehrung war die häusliche Erbauung allgemein. Die wichtigste Stelle nahm in dieser, wie in jener, das Gebet ein, das jede öffentliche und Privathandlung begleitete; die üblichen Gebetsstunden der Juden pflegten auch von den Christen gehalten zu werden; zum Cultus gehörte fortwährend der Gesang, die Vorlesung heiliger Schriften, welche allmälig auf unser A. u. N. Testament beschränkt wurde und die Predigt; ein besonderer Unterricht im Christenthume (Katechese) wurde zur Vorbereitung auf die Taufe ertheilt.

Es war indessen ebenso durch den Geist des Christenthums, als durch den durchgreifenden Gegensatz des christlichen und heidnischen Wesens nahe gelegt, die christliche Gottesverehrung nicht auf die Cultus-Handlungen im engern Sinne zu beschränken, sondern das gesammte Leben als einen Gottesdienst zu betrachten. Wie daher die Kirche eine Aufsicht über das ganze Verhalten ihrer Mitglieder in Anspruch nahm, und in einem sich immer vollständiger ausbildenden System kirchlicher Bußen und Genugthuungen, nicht ohne vielfache Kämpfe, durchsetzte, so ist auch ein umfassender Einfluß der christlichen Frömmigkeit auf die Gestaltung des sittlichen Lebens nicht zu verkennen. Der Gegenstand desselben war zunächst das häusliche und Privatleben, welches bei den alten Völkern, trotz seiner verhältnißmäßig größern Ausbildung in der römischen Welt, doch gegen das öffentliche entschieden zurücktrat; das eheliche Verhältniß insbesondere, schon in seinen Anfängen von der Kirche geweiht, erhielt durch das Christenthum einen religiösen Charakter, die Heiligkeit desselben wurde in einer Strenge aufgefaßt und den Frauen eine Stellung angewiesen, die der alten Welt unbekannt gewesen waren. Nächst diesem war es das Verhältniß der Sklaverei, dessen

Aufhebung durch die Idee der christlichen Bruderliebe zwar noch lange nicht bewirkt, aber doch vorbereitet und gefordert wurde — hatte es doch gerade in den unteren Classen, bei Sklaven und Weibern anfänglich den meisten Anklang gefunden. Die Sorge für die Elenden und Gedrückten, das Verzichten auf weltliche Vorzüge, die Tugenden der Wohlthätigkeit, der Aufopferung und Entsagung waren es überhaupt, welche der christlichen Frömmigkeit vorzugsweise zusagten, und in dieser Beziehung hat dieselbe zur Veränderung des sittlichen Weltzustandes und zur Verbreitung eines reinern, mildern und zugleich strengern Geistes mehr als irgend eine andere Macht beigetragen. Andererseits darf man die Einseitigkeiten, die in ihrem Gefolge waren, nicht übersehen. So gewiß nämlich die religiöse Tugend der damaligen Christen nach Inhalt und Umfang über die vorwiegend politische der alten Völker hinausgeht, so dürfen wir doch ihren Standpunkt nicht ohne Weiteres mit unseren sittlichen Idealen verwechseln. Eine christliche Bruderliebe, die sich mit der Ausschließung aller Nichtchristen von der Seligkeit verträgt, ist noch etwas Anderes, als die allgemeine Menschenliebe und die Befolgung der religiösen Gebote etwas Anderes, als die Erfüllung der sittlichen Pflicht rein um ihrer selbst willen. Es ist deßhalb nicht zufällig, sondern eine Folge des ganzen Standpunktes, wenn sich jene Frömmigkeit von mancherlei Auswüchsen nicht frei hielt. Die kirchliche Buße wird schon in unserer Periode vielfach überschätzt, und, der sittlichen Sinnesänderung als gleich unentbehrlich zur Seite, von Manchen auch wohl an ihre Stelle gesetzt; die Verehrung der Märtyrer, deren Fürbitten besondere Kraft beigelegt wurde, und der oft schwärmerische Eifer für's Märtyrerthum läßt sich von Einseitigkeit, das Ansehen, welches die überlebenden Bekenner anzusprechen pflegten, von Selbstüberhebung nicht frei sprechen; die freie Auffassung des ehelichen Verhältnisses wird durch jüdische Ehehindernisse beschränkt; auf ascetische Entsagungen, wie Ehelosigkeit, freiwillige Armuth, Fasten und Enthaltung von manchen Speisen, wird in allen Theilen der Kirche ein übertriebener Werth gelegt; selbst die alexandrinische Schule seit Origenes theilte diese Ansicht und unterstützte sie durch ihre Unterscheidung einer niedern und einer höhern Tugend, der Gebote und der evangelischen Rathschläge; es entstand eine eigene Classe von Asceten, die sich auch äußerlich durch ihre Kleidung, eine Nachbildung des griechischen Philosophenmantels, Vorbild des Mönchsgewandes, auszeichnete; gegen das Ende unserer Periode finden wir bereits unauflösliche Gelübde der Virginität und seit der Mitte des dritten Jahrhunderts einsiedlerische Asceten (Eremiten oder Mönche genannt), wie z. B. den h. Paulus in Aegypten; um den Anfang des vierten fand diese Sitte häufigere Nachahmung, doch fällt die eigentliche Verbreitung derselben wohl erst in die nächste Periode. Wenn endlich die sittliche Durchbildung des Privatlebens großentheils als das Werk des Christenthums zu betrachten ist, so war mit derselben fast allgemein eine so starke Abneigung gegen alle Arten von bürgerlicher oder kriegerischer Thätigkeit verbunden, daß die Zurückziehung der Christen vom öffentlichen Leben zum Verfalle des römischen Staates keinen geringen Beitrag geliefert hat.

Unter diesen Umständen ist es um so weniger zu verwundern, vielmehr als eine unvermeidliche Folge des ganzen Verhältnisses, in welchem das Christenthum zum römischen Staate stand, anzusehen, wenn dieser Alles anwandte, um es zu unterdrücken. Die christliche Religion war wirklich eine seinem Princip feindselige und seinem Bestande Gefahr drohende Macht, welche sich in ausdrücklichem Widerspruche gegen die Staatsgesetze in seinem Innern ausbreitete und befestigte. Es waren daher im Ganzen genommen, nicht die schlechten, sondern die guten und kräftigen, vom Geiste des ältern Römerthums erfüllten Kaiser, welche das

Christenthum verfolgt haben. Dieser Gegensatz mußte aber in demselben Maße gespannter werden, als jenes durch die Zahl seiner Bekenner und die Entwickelung seiner Lehren und Einrichtungen erstarkte, bis der letzte Entscheidungskampf das Uebergewicht der neuen Bildungsform über die alte feststellte, und die Staatsgewalt selbst sich zur Dienerin der bisher von ihr verfolgten Religion machte. Nun war allerdings auf heidnischer so wenig, als auf christlicher Seite ein klares Bewußtsein über dieses Verhältniß vorhanden; die alten abenteuerlichen Vorstellungen vom Christenthume fanden bei der Masse fortwährend Glauben; Schandthaten, Gräuel und Verrücktheiten aller Art wurden den Christen schuldgegeben; verderbliche Naturereignisse und sonstige öffentliche Unglücksfälle wurden als eine Strafe der Götter betrachtet, die durch ihr Blut abgewendet werden müsse; die Standhaftigkeit ihres Bekenntnisses selbst galt als Beweis ihres Wahnsinns. Doch fehlte es bereits auch nicht mehr an Solchen, welche die Lehre und die Schriften der Christen näher kennen zu lernen, und sie literarisch zu widerlegen sich die Mühe nahmen. Oberflächlicher geschah dieß noch im zweiten Jahrhunderte durch Celsus und Lucian; dagegen entspann sich ein ernster und lebhafter Kampf zwischen heidnischer und christlicher Wissenschaft, als jene seit dem Anfange des dritten Jahrhunderts in der letzten Nachblüthe griechischer Philosophie, im Neu-Platonismus, alle ihr noch übrigen Kräfte zu einem umfassenden System religiöser wie philosophischer Anschauungen zusammennahm.

In seiner ganzen Tendenz wie im Einzelnen seiner Lehren dem Christenthume vielfach verwandt, und nicht ohne seinen Einfluß entstanden, wollte dieser, wie er die philosophischen Ideen der Vorzeit zu einem großartigen Ganzen verschmolz, so auch die Religionen aller Völker in einer universellen Religionslehre verknüpfen, und war auch dieser Versuch nicht minder gewaltsam und erkünstelt, als jener, konnten überhaupt die philosophischen Abstractionen der Neuplatoniker so wenig, als ihre schwärmerische Theurgie und ihre idealistische Umdeutung der Volksreligionen diesen ein dauerndes Leben einhauchen, so leisteten sie doch dem Christenthume einen sehr lebhaften Widerstand, und einzelnen ihrer Angriffe, wie namentlich der scharfsinnigen Polemik des Porphyrius, wußten die christlichen Apologeten in wissenschaftlicher Hinsicht nur ungenügend zu begegnen. Blieb der Sieg nichtsdestoweniger auf ihrer Seite, so hatten sie dieß nicht der wissenschaftlichen, sondern der religiösen Ueberlegenheit ihrer Sache zu verdanken. Um nichts erfolgreicher waren aber auch die Versuche der Staatsgewalt, dem Umsichgreifen der neuen Religion durch Verbote und Verfolgungen zu steuern, welche jetzt einen weit größern Umfang und einen viel blutigern Charakter annahmen, als früher. Unter Septimius Severus (193—211) waren diese ebenso, wie später unter Maximus, dem Thracier (135 ff.), mehr nur local; die übrigen Kaiser dieser Zeit ließen die Christen in Ruhe; Alexander Severus (222—235) hatte selbst ein Christusbild in seiner Hauscapelle. Dagegen brach unter den Kaisern Decius, Gallus und Valerian (249—260) eine heftige, nur während der ersten Regierungsjahre Valerian's für einige Zeit unterbrochene Verfolgung aus, die erste, welche die systematische Vertilgung des Christenthums im ganzen römischen Reiche bezweckte. Cyprian und Origenes wurden mit vielen Anderen ein Opfer dieses Angriffes; sehr groß war aber auch die Zahl Derer, welche ihren Glauben verleugneten. Von da an hatte sich die christliche Kirche wieder einer vierzigjährigen Ruhe zu erfreuen, die durch Aurelian's Edicte (275) nur vorübergehend bedroht wurde. Erst im Jahre 303 erneuerte Diocletian und seine Mitregenten im ganzen römischen Reiche, mit Ausnahme Gallien's, wo Konstantius Chlorus herrschte, den Versuch, das Christenthum durch blutige Strenge auszurotten, und auch dießmal war die Zahl der Märtyrer wie der Abtrünnigen

höchst bedeutend. Im Jahre 306 hörte auch diese letzte allgemeine Verfolgung im Occident auf, während sie im Orient unter Galerius und Maximin bis zum Jahre 313 fortdauerte. Nach der Besiegung des Maxentius im Jahre 312 erließen Konstantin und Licinius ein allgemeines Toleranz-Edict, das bald darauf, nach Maximin's Entthronung, für das ganze römische Reich Geltung erhielt. Von Konstantin wurden die Christen sogar entschieden begünstigt. Ebendeßhalb ergriff aber Licinius, als er sich mit ihm entzweite, neue blutige Maßregeln gegen sie. Der Kampf dieser beiden Kaiser war so zugleich ein Kampf der zwei Religionen. Als Licinius die Krone niederlegen mußte (324), war der Sieg des Christenthums entschieden. Die Zeit seiner Herrschaft in der griechisch-römischen Welt füllt die zweite Hälfte unserer Periode aus.

Zweiter Abschnitt.

Die Herrschaft des Christenthums im griechisch-römischen Reiche.

Vom Jahre 324 bis zum Anfange des 8ten Jahrhunderts.

Als Konstantin der Große Alleinherrscher im römischen Reiche wurde, war immer noch die größere Hälfte seiner Bewohner dem Heidenthume ergeben. Schon dieß mußte dem Kaiser, dessen Religionsveränderung ebensosehr Folge politischer Berechnung, als der religiösen Ueberzeugung war, von gewaltsamen Maßregeln gegen das letztere abhalten, wogegen der Umstand, daß er selbst sich erst kurz vor seinem Tode (337) taufen ließ, auf seine Regierungsmaßregeln keinen Einfluß hatte. Wiewohl sich daher Konstantin offen zum Christenthume bekannte, durch Empfehlungen, Begünstigungen, Kirchenbauten und Geldspenden für seine Verbreitung thätig war, und den Mittelpunkt seines Reiches von dem heidnischen Rom in das neuerbaute christliche Byzanz verlegte, so genoß doch auch das Heidenthum unter seiner Regierung fast unbeschränkte Duldung; nur unsittliche Culte wurden verboten und weniger gebrauchte Tempel eingezogen. Auch jene Mittel führten dem Christenthume freilich eine große Masse von Bekennern zu; doch blieb die Mehrzahl der Vornehmen und Gebildeten fortwährend der alten Religion treu, welche namentlich in Rom zu tief mit den Erinnerungen an die Größe dieser Stadt verwachsen war, um mit einem Male verlassen zu werden. Gewaltsamer verfuhren Konstantin's Söhne, Konstans (337—350) und Konstantius (337—361), von denen der Letztere, seit dem Jahre 350 Alleinherrscher, die heidnischen Opfer sogar bei Todesstrafe verbot. Bereits konnten christliche Schriftsteller zu denselben blutigen Maßregeln gegen den Götzendienst auffordern, denen das Christenthum kaum erst entgangen war. Außer Rom und Alexandrien wurde das Heidenthum allenthalben in die Verborgenheit zurückgedrängt. Indessen zählte es noch immer eine große Menge geheimer Freunde, und der Masse der durch äußerliche Rücksichten für's Christenthum Gewonnenen stand die geistig bedeutende Classe derer gegenüber, welche die Bildung und Wissenschaft der classischen Welt von ihrer Religion nicht zu trennen wußten, und von dem immer mehr durch Dogmengezänk und mönchische Bar-

barei entstellten Christenthume den unfehlbaren Verlust aller dieser Güter befürchteten. Den Kern dieser Freunde des Alten bildeten die Neuplatoniker. So konnte ein Schüler der Letzteren, dem das Christenthum auch durch eigene tiefe Kränkungen verleidet war, der edle und gebildete Julian, den Versuch einer religiösen Restauration wagen, die zugleich eine Reformation des Heidenthums im Geiste einer reinern Sittlichkeit und eines philosophischen Idealismus sein sollte. Ohne seinen Grundsatz allgemeiner Duldung durch ein förmliches Religionsverbot zu verletzen, ließ er doch das Christenthum seine entschiedene Ungunst fühlen, nahm ihm seine Privilegien, gewährte den Häretikern dieselbe Religionsfreiheit, wie den Orthodoxen, forderte Tempelgüter zurück, verbot den Christen den Unterricht in der alten Literatur, ermuthigte dadurch an einzelnen Orten auch zu Thätlichkeiten gegen die Christen, suchte dagegen das Heidenthum durch Wiederherstellung und Ausstattung von Tempeln, Einrichtung von Schulen, Einführung von Predigt und Gesang in den Gottesdienst, würdige Stellung der Priesterschaft, Verbindung von Wohlthätigkeitsanstalten mit den Tempeln, und selbst das Judenthum durch den versuchten Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem zu heben. Indessen vermochte keine menschliche Macht die erstorbene Lebenskraft der alten Religion zu verjüngen; ließen sich auch Viele auf demselben Wege zum Heidenthume zurückführen, auf dem sie von ihm abgeführt worden waren, so konnten doch diese Bestrebungen, auf einer Verkennung der Zeit beruhend, und einer schöpferischen Idee ermangelnd, unmöglich einen dauernden Erfolg haben, und würden unfehlbar an der unverholenen Unzufriedenheit der Mehrzahl gescheitert sein, wenn ihnen nicht schon im Jahre 363 Julian's frühzeitiger Tod ein Ziel gesteckt hätte. Mit ihm fiel die letzte Hoffnung des Heidenthums. Zwar herrschte noch bis zum Jahre 381 unter christlichen Kaisern eine nur wenig beschränkte Religionsfreiheit, dagegen begannen mit diesem Jahre die Maßregeln, durch welche das Heidenthum von Theodosius und seinen Nachfolgern im Orient schneller und vollständiger, als im Occident, unterdrückt wurde. Fanatische Pöbel- und Mönchshaufen, von den Bischöfen angefeuert, vollendeten das Werk; heidnische Tempel, wie das prachtvolle Serapeion in Alexandrien, wurden zerstört und selbst einzelne Anhänger der alten Religion (z. B. die Philosophin Hypotia in Alexandrien, 416) ungestraft ermordet. Als ein Jahrhundert später Justinian den letzten Zufluchtsort der heidnischen Philosophie, die neuplatonische Schule in Athen, schloß (529), und den alten Glauben mit blutigen Strafen verfolgte, war er unter den ursprünglichen Bewohnern des römischen Reiches bereits bis auf wenige Ueberbleibsel verschwunden, und außer den neu hereingebrochenen Stämmen waren es nur einzelne abgelegene Bezirke, in denen er sich zum Theil (wie bei den Mainotten) noch Jahrhunderte lang erhielt.

Außer dem römischen Reiche machte das Christenthum während unseres Zeitraumes vorzugsweise bei den germanischen Völkern und überhaupt im Occident bedeutende, später zu erwähnende Eroberungen; im Orient wurde um den Anfang desselben Abessynien durch Frumentius und Aedesius dafür gewonnen; gleichzeitig verschaffte ihm in Armenien Gregor der Erleuchter, dessen Werk im fünften Jahrhunderte Mesrop vollendete, allgemeinere Anerkennung; zu den Iberiern kam es gleichfalls im vierten, in einige andere von den Kaukasus-Ländern im sechsten Jahrhunderte. Die persischen Christen hatten bis um's Jahr 450 wiederholte heftige Verfolgungen durchzumachen; seit sie durch Aufnahme der Nestorianer (s. unten) mit der griechischen Kirche in Zwiespalt kamen, scheint sich ihre Lage verbessert zu haben. Nur vereinzelte Christengemeinden entstanden in Arabien und an der Küste von Ostindien. Der eigentliche Schauplatz, auf welchem sich

das Schicksal des Christenthums entscheiden mußte, war auch in diesem Zeitraume das römische Reich.

Die nächste Folge von Konstantin's Uebertritt war hier eine durchaus veränderte Stellung der christlichen Kirche zum Staate. Aus einer unterdrückten und verfolgten zur herrschenden und verfolgenden geworden, trat die Kirche mit ihren Beamten nicht bloß in die Erbschaft der bisherigen Staats-Religion und Priesterherrschaft ein, sondern sie erhielt auch sehr viele neue Vorrechte, welche aus der herrschenden Auffassung des Christenthums, aus der Anwendung alttestamentlicher Einrichtungen auf die christlichen Zustände und aus der Ueberlieferung einer Zeit hervorgingen, in welcher die Christen, dem Staate entfremdet und von ihm verfolgt, auch manche bürgerlichen Verhältnisse auf kirchlichem Wege ordnen mußten. Andererseits hatte die Verbindung mit dem despotisch regierten und an die alt-römische Dienstbarkeit der Religion unter der Politik gewöhnten Staate einen Einfluß der Staatsgewalt in die kirchlichen Angelegenheiten zur Folge, welcher sich mit der zunehmenden Erschlaffung der sittlichen Kraft und Unabhängigkeit bei den Geistlichen bis zur unbedingten Herrschaft des Kaisers über die Kirche steigerte und dem verweltlichten Clerus bald nur noch die Stellung einer mit hohen Würden und Vorrechten begabten, aber dem allgemeinen System der Verwaltung untergeordneten Classe von Staatsbeamten übrig ließ. Dieses doppelseitige Verhältniß der Kirche und ihrer Vertreter zum Staate begann schon mit und durch Konstantin. Die Kirchen erhielten neben einem Theile der alten Tempelgüter und mancherlei Beweisen kirchlicher Freigebigkeit auch die Erlaubniß, Schenkungen und Vermächtnisse anzunehmen, und gewisse Steuerfreiheiten, so daß sich allmälig ein bedeutendes Kirchenvermögen bildete; die Kleriker wurden von Kriegs-, Staats- und Gemeindediensten befreit und hatten seit dem J. 355 in Civil-Sachen, später auch für die geringeren Criminal-Fälle, statt der bürgerlichen, besondere bischöfliche Gerichte; den Kirchen wurde das Asyl-Recht ertheilt; die Bischöfe waren zu schiedsrichterlichen Entscheidungen mit rechtlicher Wirkung, zur Mitwirkung bei den Ehegerichten, zur Leitung der öffentlichen Wohlthätigkeit, zur Beaufsichtigung der Gefängnisse berechtigt, übten die Kirchenzucht von Amts wegen gegen Vornehme und Geringe und selbst gegen Kaiser (wie Ambrosius in Mailand gegen Theodosius I.) und hatten nach anerkannter Sitte hohe Ehrenbezeugungen anzusprechen. Diese weltlichen Vortheile wurden aber allerdings mit einer Abhängigkeit vom Staate erkauft, gegen welche nur Wenige zu protestiren, noch Wenigere handelnd aufzutreten wagten. Die Kaiser beriefen die allgemeinen Kirchenversammlungen, ließen ihre Berathungen durch kaiserliche Beamte überwachen, bestätigten und verkündigten ihre Beschlüsse; von ihnen floß die bischöfliche Gerichtsbarkeit aus; in ihrer Hand lag die höchste richterliche Entscheidung auch hinsichtlich der Kleriker; sie übten auf die Bischofswahlen großen Einfluß, ernannten und entsetzten selbst Bischöfe ohne Weiteres; sogar die Lehre der Kirche wurde vielfach, zuerst mehr durch mittelbare Einwirkung, später durch förmliche Glaubens-Edicte von ihnen bestimmt.

Für den innern Zustand des Klerus gingen aus diesem Verhältnisse mehrere wichtige Folgen hervor. Einmal wurde ihm durch die mit ihm verbundenen Ehren und Vortheile eine Menge von Mitgliedern, häufig ohne allen innern Beruf, zugeführt, die noch im Laufe des vierten Jahrhunderts gesetzliche Maßregeln gegen diesen Zudrang nöthig machten, und diesem Uebelstande war um so schwerer zu steuern, da keine regelmäßige Vorbildung für den geistlichen Beruf verlangt wurde, wie denn auch die Klöster und die theologischen Schulen einiger Städte hiefür nicht genügten; sodann erhielt die längst vorhandene Neigung zu möglichster Steigerung der geistlichen Würde durch ihre staatliche

Anerkennung eine solche Nahrung, daß gleichfalls in dieser Zeit schon der Anspruch auf einen unbedingten Vorzug der Geistlichen vor den Laien, selbst Kaisern gegenüber, nicht selten mit verletzender Anmaßung hervortritt; zugleich aber hatten die neuen weltlichen Vortheile der Geistlichen vielfach eine Verweltlichung der Gesinnung in ihrem Gefolge, von der ebenfalls bereits vielfache Beschwerden und Maßregeln gegen die Habsucht und die ungebührlichen Eingriffe derselben Zeugniß geben. In der kirchlichen Gemeindeverfassung mußte der schon begonnene Uebergang von der presbyterialen Aristokratie zur bischöflichen Alleinherrschaft durch die Einordnung der Kirche in die monarchischen Formen des byzantinischen Beamtenstaates wesentlich gefördert werden; die Bischöfe waren die alleinigen Vertreter ihrer Kirchen gegenüber vom Staate, und je rascher sich die Zahl der Kleriker und der untergeordneten geistlichen Aemter vermehrte, um so nöthiger mochte es scheinen, die kirchliche Gewalt, nach dem Vorbilde der weltlichen, zu centralisiren. Dazu kam der Umstand, daß die Entscheidungen der großen Glaubensstreitigkeiten und die allgemeine kirchliche Gesetzgebung in unserer Periode allein von dem versammelten Episcopat ausgingen, was die Meinung, als ob sie allein im Vollbesitze des apostolischen Geistes seien, zwar einestheils schon voraussetzte, anderntheils immer allgemeiner befestigen mußte. Die Bischöfe der Städte erhielten daher eine zunehmende Macht, nicht bloß über ihre Presbyter, sondern auch über die bald ganz von ihnen abhängigen und allmälig aussterbenden Landbischöfe; nächst ihnen war ihr Presbyterium, als der bischöfliche Rath, und in demselben besonders die Stelle der Archidiakonen von Bedeutung; auch die Bischofswahlen gingen, neben größerer oder geringerer Betheiligung der Gemeinden und dem gesetzlichen Bestätigungsrechte der Kaiser, der Hauptsache nach in die Hände der Provincial-Synoden über.

Für das Verhältniß der Bischöfe untereinander wurde der Grundsatz ihrer wesentlichen Gleichheit, als Nachfolger der Apostel, fortwährend festgehalten; die höchste kirchliche Instanz waren daher die Synoden, auf denen alle Bischöfe gleiche Stimme haben sollten, in persönlichen und provinciellen Angelegenheiten die Provincial-, bei allgemeinen die s. g. ökumenischen (allgemeinen) oder richtiger die Reichs-Synoden. Indessen lag im Begriffe der katholischen Kirche selbst die Aufforderung, ihre Einheit auch äußerlich, in der Kirchenverfassung, herzustellen; die fortwährenden dogmatischen und sonstigen Streitigkeiten machten das Bedürfniß einer solchen Veränderung fühlbar; die politischen Verhältnisse endlich erleichterten ihr Zustandekommen bis zu dem Punkte, den diese centripetale Bewegung in unserer Periode erreichte. Hatten daher schon im vorigen Zeitraume die Metropolitan-Bischöfe einen gewissen Vorrang vor den übrigen erlangt, so wurde im unsrigen der Kreis noch enger gezogen: nach dem Vorbilde der Konstantinischen Zusammenfassung von mehreren Provinzen in s. g. Diöcesen wurden auch größere kirchliche Vereine gebildet, über die Provincial-Synoden Diöcesan-Synoden gestellt und den Bischöfen jeder Diöcese die der betreffenden Hauptstädte (seit 450 Patriarchen genannt) zu Vorständen gegeben; auch aus dieser Zahl traten einzelne Bischofssitze durch ihre größere politische und kirchliche Bedeutung hervor, und so waren um's J. 450 sämmtliche Patriarchate des Orients auf die vier: Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem zusammengeschmolzen. Unter diesen selbst erhielt durch einen vom chalcedonensischen Concil (451) bestätigten Gebrauche das von Konstantinopel den Primat, und bei der zunehmenden Unmacht der Uebrigen und der ihm vom Staate geliehenen Unterstützung bildete es bald den beherrschenden Mittelpunkt der orientalischen Kirche. Dagegen fehlte ihm selbst ebensosehr die innere Kraft als die Macht, um nicht immer tiefer in eine sklavische Abhängigkeit vom kaiserlichen Hofe zu versinken und auch nur in den

östlichen Ländern eine Einheit der Kirche durch kirchliche Mittel und vom kirchlichen Standpunkte aus herzustellen. Noch beschränkter wurde seine Bedeutung, als am Ende unseres Zeitraumes die Gebiete der drei übrigen orientalischen Patriarchate an die Araber verloren gingen. Die griechische Kirche hatte daher fortwährend nur am Staate ihre Einheit; in der kirchlichen Centralisirung ist sie nicht über die Oligarchie der Patriarchate hinausgekommen. — Anders ging es in der abendländischen Kirche, welche in geringerer Abhängigkeit vom Staate und weniger durch dogmatische Streitigkeiten zerrissen, um so mehr aber von dem praktischen Geiste der römischen Weltherrschaft und der hierarchischen Idee erfüllt, schon im vorigen Zeitraume an der Verwirklichung der kirchlichen Einheit nnd Selbstständigkeit zu arbeiten begonnen hatte. Die Kirche der ersten Hauptstadt, auch durch ihren Reichthum hervorragend, war hier zugleich die einzige apostolische Gemeinde und in dieser doppelten Eigenschaft die höchste Auctorität in Sachen der Lehre wie der Disciplin; von dem staatskirchlichen Gesichtspunkte der Orientalen aus mußte dem Bischofe von Alt-Rom der erste Rang zugestanden werden; die politischen Gesetze, deren Anwendung auf die Kirche nahe lag, entschieden streitige Fälle allgemein nach den Rechtsgewohnheiten eben dieser Stadt; die unbestrittene Gewohnheit des Abendlandes suchte in dem apostolischen Sitze des Petrus und Paulus die Norm der Lehrüberlieferung und eben dieser letztere Vorzug war es, auf den die römischen Bischöfe selbst, unter ausdrücklicher Verwahrung gegen seine bloß politische Begründung, ihr Ansehen zu stützen pflegten, indem sie mehr und mehr (seit dem Anfange des fünften Jahrhunderts, besonders aber seit Leo d. Gr. und Gelasius I.) den „Apostelfürsten" Petrus als Denjenigen vorstellten, dessen Erben und Rechtsnachfolger sie sein wollten. Dazu kam der Umstand, daß seit der Theilung des römischen Reiches (395) und noch mehr seit der Eroberung des Westreiches durch Barbaren, welche meist als Arianer von der katholischen Kirche getrennt waren, die abendländische Kirche vom politischen Verbande mit der orientalischen losgerissen und auf Rom als ihren alleinigen Mittelpunkt gewiesen wurde; auch vorher jedoch hatte sie fast nur durch Rom mit jener verkehrt und namentlich in den theologischen Streitigkeiten des vierten und fünften Jahrhunderts trat sie bei ihrer dogmatischen Stabilität dem zerrissenen Orient als geschlossene Einheit, den römischen Bischof an ihrer Spitze, gegenüber und gewöhnte dadurch sich selbst und die Orientalen nur um so mehr an die römische Hegemonie. Wiewohl sich daher die eigentlichen Metropolitanrechte der römischen Bischöfe nur auf Mittel- und Unteritalien erstreckten, so wurde ihnen doch schon i. J. 347 durch die Synode von Sardika und i. J. 378 durch Kaiser Gratian für die gesammte abendländische Kirche die Leitung der Revision von Urtheilen der Provincial-Synoden gegen Bischöfe übertragen; seit dem Ende des vierten Jahrhunderts kam durch die römischen Bischöfe Damasus und Siricius Ostillyrien, durch Zosimus (417) und später durch den kräftigen und geistvollen Leo I. d. Gr. (440—461) Gallien, nicht ohne fortwährende Kämpfe, zum römischen Patriarchat, indem die Bischöfe von Thessalonich und Arles als römische Vicarien anerkannt wurden; bereits konnten die römischen Bischöfe maßgebende Lehrschreiben (Decretalen, die erste von Siricius 385 an den spanischen Bischof Himerius) in immer dictatorischerem Tone erlassen; ein Gesetz Valentinian's III. (445) überträgt ihnen geradezu die höchste Entscheidung in kirchlichen Rechts- und Verwaltungssachen für den Occident. Erfuhren auch diese Ansprüche noch lebhaften Widerspruch, so waren doch die Umstände ihrer Ausdehnung günstig; den fremden Eroberern gegenüber hatten viele Provinzen in Rom ihre einzige kirchliche Stütze (so z. B. die afrikanische Kirche, die noch gegen Zosimus 417 ff. ihre Selbstständigkeit kräftig gewahrt hatte, aber schon Leo's I. Patriarchat anerkannte); mit dem Untergange der alten Bildung stieg das Bedürfniß

einer dogmatischen und kirchenrechtlichen Auctorität, und die Schwierigkeit, Rom's Ansprüche und deren Begründung auf theilweise verfälschte Urkunden und Thatsachen zu prüfen. In Rom selbst war die Freiheit, welche die (arianischen) ostgothischen Herrscher (seit 490) der katholischen Kirche ließen, der Ausbildung ihrer Hierarchie günstig und auch der kurzen Abhängigkeit von Ost-Rom seit Justinian I. (535 ff.) machte die Eroberung Oberitalien's durch die Longobarden (568) ein Ende, durch welche die Macht der byzantinischen Kaiser in Italien so tief erschüttert wurde, daß auch ihre Oberhoheit über Rom, trotz der Bestätigung der römischen Bischöfe durch die Kaiser, bald zum Schatten herabsank. Unter diesen Verhältnissen ist es nicht zu verwundern, wenn es der consequenten hierarchischen Politik römischer Bischöfe gelang, ihre Ansprüche im Abendlande durchzusetzen. Schon Gelasius I. (492—496) konnte die Behauptung wagen, daß der Nachfolger Petri keinen Richter über sich habe, und wurde auch diese Behauptung durch die noch unbestrittene Auctorität der allgemeinen Kirchenversammlungen beschränkt, so geriethen doch diese selbst durch ihre Abhängigkeit vom griechischen Hofe immer mehr in Verfall. Als der thätige Kirchenfürst Gregor I. d. Gr. den römischen Bischofsstuhl inne hatte (590 bis 604) war der Primat desselben im Abendlande und seine wesentliche Unabhängigkeit vom griechischen Reiche bereits entschieden und die Streitigkeiten dieser und der nächstfolgenden Zeit zwischen Rom und Konstantinopel konnten schließlich nur zu ihrer Befestigung dienen. Martin I. wurde noch als Gefangener nach Konstantinopel gebracht und starb (655) im Exil; aber nicht lange nachher konnte weder ein ähnliches Verfahren gegen den Papst Sergius, noch die römische Anerkennung des sogenannten concilium quinisextum (Konstantinopolitanische Kirchenversammlung v. J. 692) durchgesetzt werden und Papst Konstantin durfte dem Kaiser Philippicus Bardanes (711 bis 713) wegen seiner Heterodoxie ungestraft den Gehorsam verweigern. Zur Bezeichnung ihrer Würde wurde es seit dem Anfange des sechsten Jahrhunderts gewöhnlich, die römischen Bischöfe vorzugsweise mit dem früher allen Bischöfen beigelegten Namen Papa (Papst, eigentlich Vater) zu bezeichnen, der ihnen übrigens erst durch Gregor VII. ausschließlich zugesprochen wurde.

Die gleiche Auffassung der Religion, aus welcher die Ausbildung der Hierarchie hervorging, mußte sich auch in dem sittlichen Leben der Christen und den auf dasselbe bezüglichen Einrichtungen ausprägen. Wie jener die doppelte Voraussetzung zu Grunde liegt, daß die Religion 1) alle menschlichen Thätigkeiten beherrschen solle, daß sie dieß aber 2) thun solle in der specifischen Gestalt, die sie sich in der Kirche gibt, durch die Kirchendiener oder den Klerus, so tritt auch in der praktischen Anwendung der Religion das doppelte Bestreben hervor, einerseits allerdings alle Lebensgebiete mit ihrem Geiste zu durchdringen, andererseits jedoch nur der eigenthümlich religiösen Thätigkeit, im Gegensatze gegen alle weltliche, einen Werth zuzuschreiben. Mit den sittlichen Wirkungen des Christenthums entwickelt sich daher gleichzeitig und ungetrennt von ihnen eine äußerliche Auffassung der christlichen Frömmigkeit, eine Ueberschätzung aller der Werke und Tugenden, in denen sich der Gegensatz des religiösen und des weltlichen Lebens auffallend und greiflich darstellt und des Standes, der sich solchen Leistungen widmet, und hiervon ist wiederum die natürliche Folge, daß die Religion auf alle anderen Thätigkeiten und Stände nur um so geringern Einfluß ausübt. Gerade diese Schattenseite mußte aber in unserm Zeitraume überwiegend hervortreten, da mit der Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion, dem Hinzutritte so großer durch kein inneres Bedürfniß getriebener Massen, der Verwandlung der Geistlichkeit in eine bevorzugte

Beamten-Kaste, der Verwickelung derselben in Hof-Intriguen und hierarchische Eifersüchteleien, dem fortdauernden unfruchtbaren Gezänke über Dogmen, eine weltliche Gesinnung und eine Aeußerlichkeit des religiösen Lebens in die Kirche eindrang, welcher der ernstere christliche Sinn nur in ebenso äußerlicher Weise mit Kirchenbußen und Ascese entgegenzuwirken wußte. Läßt sich daher auch nach dem Siege des Christenthums über das Heidenthum sein wohlthätiger Einfluß auf die Sittlichkeit, namentlich auf Hebung der bisher gedrückten Menschenclassen, auf Milderung der Sklaverei, freiere Stellung des weiblichen Geschlechts, Belebung der öffentlichen Wohlthätigkeit, nicht verkennen und selbst in der Gesetzgebung dieser Zeit nachweisen, so macht doch anderntheils die Einseitigkeit und Härte einer particularischen Religiosität, die Ueberschätzung äußerer Werke und was nur die andere Seite davon ist, die Verweltlichung der Kirche, deren Anfänge allerdings schon weiter hinaufgehen, seit jenem Zeitpunkte so reißende Fortschritte, daß diese zweite Hälfte unserer Periode in dieser Hinsicht ein weit unerfreulicheres Bild darbietet als die erste. Ueber den sittlichen Verfall der Geistlichkeit, ihre Habsucht, ihre Heuchelei, ihre Gewaltthätigkeit, Streit- und Herrschsucht auf der einen, ihre höfische Wohldienerei und Gesinnungslosigkeit auf der andern Seite erschallen noch im vierten Jahrhunderte aus ihrer eigenen Mitte laute Klagen, und wie begründet diese sind, könnten außer allem Andern die dogmatischen Streitigkeiten dieses Jahrhunderts, in denen ein großer Theil des Klerus nach den Winken des Hofes die Ueberzeugung wechselte, die Gewaltthätigkeiten der Räuber-Synode (s. unten), die blutigen Parteikämpfe um den römischen Bischofsstuhl zwischen Damasus und Ursinus (366) und die elenden Ränke beweisen, durch welche der Bischof Theophilus von Alexandrien, im Bunde mit einer verdorbenen Hofpartei, i. J. 404 die Verbannung des trefflichen Bischofs von Konstantinopel, Johannes Chrysostomus, zu Wege brachte. Das Volk, zum größern Theile nur äußerlich vom Christenthume berührt, nicht wirklich von den Lastern und der Erbärmlichkeit jener entnervten Zeit befreit, überdieß durch das heillose Regierungs-System und das verderbliche Beispiel der höheren Classen immer tiefer herabgedrückt, konnte durch diesen Klerus, bei aller Thätigkeit und Aufopferung Einzelner, doch im Ganzen nicht gehoben werden und war überhaupt durch Jahrhunderte lange Knechtschaft und Entsittlichung jeder nachhaltigen Erhebung unfähig geworden. Kein Wunder, wenn in dieser Zeit auch der ernstere sittliche Sinn meist auf den Abweg gerieth, die wahre Gottseligkeit, statt der allseitigen Durchdringung aller Lebensverhältnisse durch die Religion, vielmehr in die Zurückziehung aus der Welt und dem Leben zu setzen, die Religiosität mit äußerer Kirchlichkeit, die Sittlichkeit mit gesetzlicher Werkgerechtigkeit zu verwechseln. Schon in der allgemeinen Sitte und Sittenlehre kann man dieß wahrnehmen: dem rigoristischen Geiste des Ebjonitismus (s. oben) gemäß gelten fortwährend manche an sich unschuldige und selbst zur Bildung des Lebens gehörige weltliche Vergnügungen, ja sogar unvermeidliche Dinge, wie die Nothwehr, der Eid, das Ausleihen auf Zinsen, für sündlich, dagegen gewisse fromme Werke, Fasten, Almosen, Gebet und vor Allem die Ehelosigkeit, für vorzugsweise verdienstlich. Die Ehehindernisse werden gesteigert, die zweite Ehe mißrathen, die Wiederverheirathung Geschiedener in der lateinischen Kirche seit dem fünften Jahrhunderte verboten. Der äußern Kirchengemeinschaft wird ein übermäßiger Werth beigelegt; Heiden, Juden und Häretiker werden ihr durch Bedrückungen und selbst durch Strafen zugeführt; i. J. 385 wurde an Priscillian, dem Stifter einer mit den Manichäern verwandten Secte, die erste Todesstrafe gegen Häretiker vollzogen. Dieses Verfahren erfuhr damals noch, wie die Todesstrafe

überhaupt, allgemeine Mißbilligung, so wenig auch die Bestrafung der Häretiker an sich getadelt wurde, aber schon Leo der Große war von seiner Zweckmäßigkeit überzeugt, und die allgemeine Ansicht über das Verbrechen der Häresie konnte zu nichts Anderm hinführen. Dieselbe Aeußerlichkeit bemächtigte sich mehr und mehr auch der Aufsicht, welche die Kirche über ihre eigenen Mitglieder übte, das Bußwesen; das Verzeichniß der Sünden, für welche förmliche Kirchenbuße nöthig sein sollte, wurde immer umfassender, die Unmöglichkeit einer Sündenvergebung ohne die priesterliche Absolution wurde von einem Augustin, Leo I. u. A. immer dringender eingeschärft, die Arten und Stufenunterschiede der Bußleistungen (Satisfactionen) wurden allmälig zu einem weitläufigen, kirchlichen Strafsysteme ausgebildet, welches gegen das Ende der Periode in eigenen Bußbüchern dargestellt zu werden pflegt. Indessen war die Durchführung dieser Grundsätze nicht ohne Schwierigkeit. Auf der einen Seite war die Abneigung der Meisten und vor Allem der Vornehmen und Mächtigen gegen die öffentliche Kirchenbuße zu bekämpfen, und wirklich hat diese in der schlaffen griechischen Kirche den Sieg erlangt, indem hier das Bußwesen seit dem Ende des vierten Jahrhunderts ziemlich in Verfall gerieth; aber auch die kräftigere Hierarchie des Abendlandes mußte sich zu fortwährenden Inconsequenzen und Milderungen in der Anwendung ihrer Grundsätze verstehen, wenn sie nicht durch rücksichtslose Strenge die Kirche entvölkern wollte. Andererseits jedoch rief auch diese Nachsicht Widerspruch hervor, es entstanden Parteien, welche durch strengere Kirchenzucht eine in allen ihren Gliedern heilige Kirche herzustellen suchten, und selbst einem Augustin gelang es trotz der Beihilfe der Staatsgewalt und ihrer Strafgesetze nur zum Theil, die bedeutendste derselben, die schon oben erwähnten Donatisten, zur Kirche zurückzuführen.

Je weniger aber die Kirche bei der Masse ihrer Angehörigen die in ihrem Geiste und Wesen liegenden sittlich-religiösen Forderungen durchzusetzen vermochte, um so stärker regte sich bei Einzelnen der Trieb, diesen Mangel durch eine eigenthümliche Heiligkeit, durch eine ascetische Zurückziehung von der Welt zu ergänzen, die nun nicht mehr bloß in Ehelosigkeit und sonstigen Enthaltungen, sondern in einem wirklichen Ausscheiden aus der menschlichen Gesellschaft bestehen sollte. So ging aus der ältern Ascese das Mönchswesen hervor. Die Anfänge desselben im dritten Jahrhunderte kennen wir bereits; sein eigentlicher Ursprung ist aber erst von der Zeit an zu datiren, als der heil. Antonius nicht allein Viele zur Nachahmung seines Einsiedlerlebens anregte, sondern auch die ersten Vereine von Einsiedlern begründete, denen bald die von Pachomius (um 340) aufgebrachten gemeinsamen Wohnungen von Asceten (Mönchen) und Ascetinnen (Nonnen — das Wort bedeutet im Koptischen: eine die der Welt entsagt hat), die Monasterien (unser: Münster) oder Klöster nachfolgten. Dieses Mönchsleben war so sehr im Geiste jener Zeit, daß es sich mit reißender Schnelligkeit über alle Theile der Kirche verbreitete. Zunächst unter den orientalischen Völkern, bei welchen der ihnen eigenthümliche Hang zur Beschaulichkeit schon früher, auch außerhalb des christlichen Kreises, ähnliche Erscheinungen erzeugt hatte. Hier fand die neue Einrichtung solchen Beifall, daß noch zu Lebzeiten des Pachomius allein in Aegypten und Syrien Myriaden von Mönchen lebten, und selbst in entfernteren Gegenden, Kleinasien und Armenien, zahlreiche Klöster entstanden. In's Abendland wurde das Mönchswesen durch Athanasius d. Gr. (s. u.) bei seiner Verbannung nach Gallien verpflanzt, und wiewohl es dem thatkräftigen Charakter der Occidentalen weniger zusagte, und daher Anfangs vielfachen Widerstand erfuhr, so stimmte es doch mit der religiösen Denkweise der Zeit so sehr überein, und wurde von den angesehensten Kirchenlehrern durch Rede und Beispiel so einstimmig em-

pfohlen, daß bald auch hier die Abneigung verschwand, wenn auch die Zahl der Mönche in jener Zeit noch verhältnißmäßig kleiner blieb, als im Orient. So entschieden aber dieser schnelle und allgemeine Erfolg beweis't, daß die damalige Kirche wirklich einer solchen Einrichtung bedurfte, um in einer theils entsittlichten, theils erst sittlich zu bildenden Welt der Frömmigkeit eine Zufluchtsstätte zu erhalten, und die Einkehr des Gemüthes in sich selbst, deren reinere Form für die Masse zu geistig war, vorerst in der greiflichern einer äußern Weltentsagung vorzubilden, so unverkennbar ist es doch andererseits, daß es eben nur die Unvollkommenheit ihres sittlichen Bewußtseins war, die ihr das Mönchswesen zum Bedürfniß machte. Von Anfang an treten daher auch die Schroffheiten desselben grell genug hervor. Die Abtödtung der Sinnlichkeit, das Ziel der mönchischen Ascese, war auf diesem äußerlichen Wege nicht zu erlangen, und der Erfolg nur allzuhäufig religiöse Verzweiflung oder krankhafte, bis zur Verrücktheit fortgehende Steigerung. Um das gute Werk der Entsagung und den Kampf gegen das Fleisch möglichst weit zu treiben, legten sich Viele die härtesten Selbstpeinigungen auf; ein Beispiel für viele bieten die Säulenheiligen, die nach dem Vorgange Simeon des Styliten (um 420) Jahre und Jahrzehnte unter freiem Himmel auf hohen Säulen stehend zubrachten. Nur um so ungezügelter war aber in der Regel der Hochmuth und die Gewaltthätigkeit dieser Mönche, und da die Meisten von ihnen aller Wissenschaft und Bildung fremd, daher nur um so leichter für die Orthodoxie und gegen alle wirklichen und vermeintlichen Abweichungen von derselben zu fanatisiren waren, so wurden sie bald ein furchtbares, selbst für die bürgerliche Ordnung gefährliches Werkzeug der Hierarchie. Unter sich lebten sie zwar nach gewissen klösterlichen Regeln, aber doch noch ohne die festen Ordenseinrichtungen und die Ordensunterschiede der spätern Zeit, wie auch das Mönchsgelübde noch nicht unwiderruflich war; aber auch diese größere Freiheit wirkte nachtheilig und gab im Orient zur Entstehung einer Unzahl von Mönchssecten Anlaß, die sich nicht selten durch crassen Aberglauben oder ausschweifenden Cynismus auszeichneten, theilweise auch einen entschieden antikirchlichen Charakter annahmen. Im Occident wurde das Mönchsleben, nicht ohne den Einfluß klimatischer Verhältnisse, im Ganzen genommen nüchterner aufgefaßt. Diesen besonnenern Geist athmet auch die Regel, welche im J. 529 Benedict von Nursia, der zweite Schöpfer des Mönchswesens im Abendlande, zunächst für sein Kloster Monte Casino gab, und die bald in der ganzen lateinischen Kirche Eingang fand. Bei ermäßigter Ascese wird hier den Mönchen namentlich auch Handarbeit vorgeschrieben, zu der bald durch Cassiodor wissenschaftliche Beschäftigung hinzukam. Zugleich wird hier zuerst die Unauflöslichkeit des klösterlichen Gelübdes festgesetzt. Durch diese Regel Benedict's wurde das Mönchswesen zuerst fester organisirt und zu seiner spätern Gestaltung und Bedeutung der Grund gelegt.

Durch das Mönchswesen war nun dem Klerus eine zweite Classe heiliger Personen zur Seite gesetzt, welche das, was ihr an amtlicher Würde abging, durch um so größere persönliche Heiligkeit ersetzte. Zwar war dieselbe der bischöflichen Hierarchie noch durchaus untergeordnet, und erst in kleinen Anfängen begannen die Klöster größere Unabhängigkeit von den Bischöfen anzustreben; dagegen drohte sie ihr in der öffentlichen Meinung den Rang abzulaufen. Natürlich, daß die Hierarchie dem zuvorzukommen suchte, indem sie es sich angelegen sein ließ, die eigenthümlichen Vorzüge der Mönche auf sich zu übertragen. Selbst in Betreff des gemeinsamen Zusammenlebens wurde dieß von Eusebius von Vercelli und etwas später von Augustin versucht, doch vorläufig ohne allgemeinern Erfolg. Wichtiger war es, daß jetzt, ohne Zweifel auf Anlaß des Mönchthums, die Ehelosigkeit der Priester in der römischen Kirche durch die Decretalen des

Siricius vom J. 385 und Leo's I. vom J. 446 zum Gesetze erhoben wurde. Im Orient wurde dieses Gesetz nicht anerkannt, wohl aber bildete sich allmälig die Sitte, welche das konstantinopolitanische Concil vom J. 692 sanctionirte, daß Priester und Diakonen nur einmal, Bischöfe gar nicht heirathen, oder wenigstens nach ihrer Ernennung die Ehe nicht fortsetzen durften. Auch im Abendlande drang übrigens das Cölibatsgesetz noch lange nicht allgemein durch; in Afrika z. B. gab es fortwährend verheirathete Bischöfe und in der freiern britannischen Kirche war die Priesterehe noch Jahrhunderte lang gewöhnlich; ja selbst in mehreren Theilen Italien's ist sie später wieder üblich geworden.

Derselbe Geist der Aeußerlichkeit, welcher im religiösen Leben so bedeutenden Einfluß gewann, mußte auch in die Gottesverehrung eindringen. Durch den Sieg des Christenthums kamen die Güter und Vortheile der bisherigen Staatsreligion in seine Hände. Eine natürliche Folge davon war die kostbarere Ausstattung des Cultus. Fromme Kaiser wetteiferten in Gründung von Kirchen, wie die prächtige Kirche in Nikomedien, welche Konstantin, die Sophienkirche in Konstantinopel, welche Justinian erbaute, und es begann sich aus der Umbildung der römischen Basiliken ein eigener Kirchenbaustyl zu entwickeln; die gottesdienstlichen Geräthe wurden reicher, eine priesterliche Amtskleidung wurde eingeführt. Von den Mönchen kam die Tonsur, ein Theil der Sklaventracht, zu den Klerikern. Der christliche Festcyklus erhielt im vierten Jahrhundert durch Hinzufügung des Geburtsfestes Christi, welches die heidnische Feier der Wintersonnenwende, den Dies solis invicti ersetzte, die allgemeine Verbreitung des Epiphanienfestes, die abgesonderte Feier der Himmelfahrt, seinen relativen Abschluß. Die Ceremonieen vermehrten sich, Kerzen und Weihrauch, seit dem siebenten Jahrhunderte auch Glocken und Orgeln kamen in Gebrauch, eine kunstreichere Kirchenmusik bildete sich aus, besonders im Occident, durch Ambrosius von Mailand (um 380) und Gregor I., die Predigten nahmen einen rednerischern, nicht selten schwülstigen und überladenen Charakter an, und in dem schaulustigen Konstantinopel wurde selbst das Beifallsklatschen vom Theater in die Kirche übergetragen. An die christlichen Mysterien oder Sacramente (sacramentum = heilige Sache oder Handlung), zu denen jetzt die Priesterweihe hinzukam, deren Zahl und Begriff sich übrigens noch nicht festgestellt hatte, knüpfte sich mehr und mehr die Vorstellung von einer geheimnißvollen, ja magischen Wirkung; die Kindertaufe wurde um's J. 400 allgemein üblich, das Abendmahl, aus dessen seltener werdenden Feier die Agapen allmälig verschwanden, wird im Allgemeinen als christliches Opfer aufgefaßt, und während die Vorstellung von einer Wandlung des Brodes und Weines (Transsubstantiation) von den Theologen erst rhetorisch und uneigentlich gebraucht wird, fängt die Volkssitte an, der geweihten Hostie zauberische Kräfte beizulegen. Bereits beginnt durch Verbindung der alten Fürbitten für die Gestorbenen beim Abendmahle mit der Augustinischen Lehre von einem Reinigungsfeuer für die gestorbenen Christen der Glaube an die erlösende Kraft der Todtenmessen sich zu bilden, dessen eifrigster Beförderer Gregor I. gewesen ist. Die auffallendste und durchgreifendste Veränderung im christlichen Cultus war aber seine Bereicherung mit neuen Gegenständen der Verehrung, welche der ältern Kirche fremd, ja ein Gräuel gewesen waren. Während das Christenthum der ersten Jahrhunderte streng monotheistisch an der alleinigen und ursinnlichen Verehrung Gottes festgehalten, und das Bedürfniß einer Vermittelung zwischen Gott und den Menschen ausschließlich in der Anschauung Christi befriedigt hatte, so wird jetzt eine Menge von Mittelwesen und sinnlichen Gegenständen in die religiöse Verehrung aufgenommen, deren Beiziehung den Früheren zuverläßig als Götzendienst erschienen wäre, und auch von uns nur aus einer Nachwirkung der polytheistischen Naturreligion erklärt wer-

den kann. Der Polytheismus, dessen selbstständige Existenz das Christenthum zerstört hatte, wußte sich innerhalb desselben und in Unterordnung unter das monotheistische Princip wieder einzuschleichen, die alten Götter wurden nicht auf einmal abgesetzt, sondern zunächst nur mediatisirt und in Folge davon der Eine Gott des Christenthums mit einem immer stärker anwachsenden Gefolge von Heiligen umgeben, welche mit den schon früher auf ähnlichem Wege hereingekommenen Engeln die Großen seines Reiches und die Mittelspersonen zwischen dem obersten Herrscher und dem Volke bildeten. Den nächsten Anlaß hiezu gab die Sitte der Märtyrerfeste. Je weiter sich die Kirche von der Zeit ihrer Leiden und Aufopferungen entfernte und ihre Kraft zu solchen Leistungen abnahm, um so glänzender wurde der Heiligenschein, der jene Periode umgab; es erschien bald als unschicklich, für die Märtyrer, diese ungleich höher stehenden Personen, zu bitten, und die alte Sitte der Fürbitte für dieselben ging im Laufe des vierten und fünften Jahrhunderts in die Anrufung ihrer Fürbitte über, welche sehr früh durch die dogmatische Hypothese ihrer hilfreichen Allgegenwart unterstützt wurde. Zu den Märtyrern gesellten sich bald ausgezeichnete Asceten und andere fromme Personen; die höchste Stelle nahm aber schon im vierten Jahrhundert die Jungfrau Maria ein, die Mutter Gottes, wie sie seit dem nestorianischen Streite (s. u.) allgemein heißt, deren unverletzte Jungfrauschaft die angesehensten Kirchenlehrer dem fruchtlosen Widerspruche weniger Einzelnen gegenüber eifrig verfochten. Fast gleichzeitig kam auch die Anrufung der Engel auf, welche jedoch, bei der geringern Greiflichkeit und Anschaulichkeit dieser Wesen, nie dieselbe Bedeutung erlangte, wie die der Heiligen. Mit diesem christlichen Heroendienste verknüpfte sich von Anfang an, in Fortsetzung einer heidnischen, namentlich ägyptischen Volkssitte, die weitere Gewohnheit, die einbalsamirten Körper oder die Knochen der Heiligen, nebst anderen Reliquien derselben in den Kirchen oder auch zu Hause, meistens jedoch unter den Altären aufzubewahren, an Reliquienwundern aller Art fehlte es auch nicht, frommer und unfrommer Betrug that das Seinige hinzu, und durch alle diese Mittel kam die Reliquienverehrung so in Schwang, daß schon im J. 386 ein Gesetz gegen den Reliquienhandel nöthig war, das aber natürlich wenig Erfolg hatte. Eine der vornehmsten Reliquien wurde seit seiner Auffindung durch Konstantin's Mutter Helena (326) das angebliche Kreuz Christi und das von ihm genommene Holz; Nachbildungen desselben wurden in den Kirchen aufgestellt; die Bekreuzung war längst üblich. Später und langsamer entstand die Sitte der Bilderverehrung. Noch im Anfange des fünften Jahrhunderts wird diese als abgöttisch bekämpft; gegen das Ende desselben ist nicht bloß die Aufnahme von Bildern, zuerst Darstellungen aus der heil. Geschichte, in die Kirchen, sondern auch vielfacher Aberglaube, der damit getrieben wurde, allgemein, im sechsten und siebenten setzt sich die Sitte der Bilderverehrung, zuerst in dem kunstsinnigen Orient, dann auch im Occident fest und nur vereinzelte Stimmen wagen ihr noch zu widersprechen. Aus dem Reliquiendienste gingen auch die Wallfahrten hervor, die sich seit dem Anfange unseres Zeitraumes, doch noch weit nicht in der spätern Ausdehnung, finden.

Auch das Dogma der Kirche konnte von den tief eingreifenden Veränderungen ihres übrigen innern und äußern Zustandes nicht unberührt bleiben und die Kirchenlehrer unseres Zeitraumes sprechen dieß zum Theil selbst aus, wenn sie für die Kirche das Recht in Anspruch nehmen, kraft des ihr inwohnenden Geistes die überlieferte Glaubenslehre zu erweitern und fortzuentwickeln. Freilich handelte es sich aber in der Wirklichkeit nicht bloß von einer Vermehrung, sondern auch von wesentlicher Umbildung der bisherigen Lehrbestimmungen. Den Mittelpunkt dieser Bewegung bildete fortwährend die Lehre von der Person

Christi. Das zweite und dritte Jahrhundert hatte Christus von dem geisterfüllten Propheten des alten Juden-Christenthums zur Würde des menschgewordenen Wortes, des ewigen Gottessohnes, des zweiten Gottes, wie er in dieser Zeit genannt wird, erhoben. Der kräftiger gewordenen Kirche konnte auch diese nicht mehr genügen; wie ihr selbst das Bewußtsein ihres unendlichen Wesens und die Aussicht auf eine allgemeine Weltherrschaft aufging, so wollte sie sich diese ihre absolute Bedeutung auch in der Person ihres Stifters zur Anschauung bringen, indem sie seine höhere Natur zur unbeschränkten Gleichheit mit Gott steigerte. Und wirklich lag auch in dem Begriffe eines ewigen und über alles Geschaffene erhabenen, aber doch vom höchsten Gott noch verschiedenen und ihm untergeordneten Wesens, dieser seit Origenes herrschenden Vorstellung von Christus, ein so augenfälliger Widerspruch, daß Nichts übrig blieb, als den Stifter des Christenthums entweder wieder in die Reihe der Geschöpfe zurückzustellen oder Gott selbst schlechthin gleichzusetzen. Die Kirche entschied sich für das Zweite, doch nicht ohne langwierige Verhandlungen und bedeutende Bewegung. Als um's J. 318 der Presbyter Arius in Alexandrien die ältere Lehrweise erneuerte, wornach der in Christus erschienene Sohn Gottes oder der Logos in ähnlicher Weise wie andere Geschöpfe von Gott hervorgebracht, daher dem Vater an Wesen und Macht ungleich sein sollte, entstand darüber heftiger Streit. Nach vergeblichen Vermittelungsversuchen wurde die Entscheidung von Konstantin i. J. 325 der allgemeinen Kirchenversammlung übertragen, die er zur Ordnung der kirchlichen Glaubenslehre und Gesetzgebung nach Nicäa berufen hatte. Diese erklärte sich für die von dem alexandrinischen Diakonus Athanasius aufgestellten Bestimmungen, wornach der Sohn vollkommen gleichen Wesens mit dem Vater und aus dem Wesen des Vaters von Ewigkeit gezeugt sein sollte; Arius und seine Hauptanhänger wurden entsetzt und verbannt. Indessen war dieser Beschluß mehr durch den Einfluß des Kaisers, als durch die freie Ueberzeugung der Mehrzahl zu Stande gekommen; die Mehrzahl der Bischöfe, besonders im Orient, hielt sich fortwährend an den ältern unbestimmten Lehrbegriff und auch der Arianismus zählte nicht wenige Anhänger. Konstantin selbst ließ sich wieder umstimmen. Arius († 336) und seine Mitverbannten wurden zurückgerufen und dafür Athanasius, seit 326 Bischof von Alexandrien, nach Trier verwiesen. Im Orient herrschte jetzt im Allgemeinen die ältere Lehrbestimmung, daß der Sohn zwar von Ewigkeit gezeugt, aber seinem Wesen nach dem Vater nicht gleich, sondern nur ähnlich sei: die Nicänische Homousie (Wesensgleichheit) wurde verworfen und dafür eine bloße Homoiusie (Wesensähnlichkeit) gelehrt. Von den Anhängern dieses Lehrbegriffes, den sogenannten Semiarianern, unterschieden sich ebenso die strengeren Arianer (Aëtius, Eunomius u. A.), welche auch nicht einmal die Aehnlichkeit des Wesens von Vater und Sohn zugaben und daher auch Anomoiusiasten genannt wurden, als andererseits die Athanasianische Partei. Im Abendlande hatte diese die Oberhand und auch Konstantin's Nachfolger, Konstantius, vermochte dieß nicht zu ändern, wenn er es gleich durchsetzte, daß auf mehreren Synoden nicht bloß die sabellianischen Uebertreibungen der Athanasianischen Lehre durch die Bischöfe Marcellus und Photinus, sondern auch Athanasius und seine Sätze verdammt wurden. So wogte der Kampf hin und her; auf zahlreichen Synoden wurden bald in diesem, bald in jenem Sinne Glaubensbekenntnisse aufgestellt und durch Verdammung der Gegner bekräftigt. Der Verdammung folgte nicht selten die Verbannung, wie denn Athanasius allein während dieses Streites nicht weniger als viermal verbannt und zurückgerufen worden ist; der Kampf selbst aber schien sich nicht entscheiden zu wollen. Die Verwirrung stieg noch, als Julian und seine Nachfolger im abendländischen Reiche Religionsfreiheit gewährten, wogegen der Arianer

Valens (364—378) im Orient nicht bloß die Nicäner, sondern auch die Semiarianer verfolgte. Indessen neigte sich die öffentliche Meinung aus den oben angedeuteten, im Geiste der Zeit liegenden Gründen mehr und mehr zur Athanasianischen Lehre hin, welche an der Beharrlichkeit ihres Urhebers und seiner Schüler und dem Gewichte der in sich einigen occidentalischen Kirche eine bedeutende Stütze hatte, und jetzt auch durch das von Aegypten ausgegangene, seinem Bewunderer Athanasius natürlich befreundete und allen mystischen Lehren von Hause aus geneigte Mönchsthum empfohlen wurde. Bereits bildete sich eine Mittelpartei zwischen den bisherigen Semiarianern und den Nicänern, welche zwar die Gottheit des Sohnes zugab, aber die des heiligen Geistes leugnete, die sogenannten Macedonianer oder Pneumatomachen. Auch diese diente aber nur dazu, den Nicänern die Consequenz ihres Standpunktes deutlicher zu machen, der durch die arianischen Verfolgungen selbst immer mehr an Boden gewann. Als daher nach dem Tode des Valens (378) in Theodosius I. ein Anhänger des Athanasianischen Lehrbegriffes zur Herrschaft kam, fand die allgemeine Einführung des letztern keinen erheblichen Widerstand mehr und i. J. 381 wurde von der ersten Konstantinopolitanischen Synode der Glaube an die Wesensgleichheit des Sohnes und des Geistes mit dem Vater zum Kirchengesetze erhoben. Bei derselben Gelegenheit wurde auch gegen Apollinaris die Bestimmung, daß Christus neben seiner göttlichen noch eine vollständige menschliche Natur und namentlich eine vernünftige Menschenseele gehabt habe, in den kirchlichen Lehrbegriff aufgenommen. Athanasius selbst hatte diesen Sieg nicht mehr erlebt; er beschloß sein wechselvolles Leben i. J. 373.

Indessen war mit dieser Entscheidung nur der Grund zu neuen Verwickelungen gelegt. Die Gottheit Christi, nicht minder aber auch seine vollständige Menschheit war anerkannt. Wie verhielten sich nun aber diese beiden Naturen zu einander? Die Antwort mußte nach der sonstigen Geistesrichtung verschieden ausfallen. Eine mystische Denkweise mußte das Göttliche und Menschliche in Christus möglichst ungetheilt anzuschauen und selbst zu vermischen geneigt sein; wo umgekehrt die verständige Reflexion vorherrschte, lag es näher, beides schärfer auseinander zu halten; wie dort die Zweiheit der Naturen in der Einheit der Person, so drohte hier die Einheit der Person in der Zweiheit der Naturen unterzugehen. Nun hatte sich ein solcher allgemeinerer Gegensatz der theologischen Richtungen eben um den Anfang unseres Zeitraumes entwickelt: die Origenistische Schule war in die zwei Schulen, die mystisch-speculative alexandrinische (Athanasius; die drei Kappadozier Basilius d. G., Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz um 380; Cyrill von Alexandrien) und die gelehrtere und kritischere Antiochenische (Diodor von Tarsus um 380; Theodor von Mopsvestia, der bedeutendste Mann dieser Schule, um 400; Theodoret, Bischof von Cyrus, 457) auseinander gegangen. Der Gegensatz dieser Schulen hatte sich namentlich in der Christologie ausgebildet: während die Alexandriner den Gott in Christus durch alle Momente seines menschlichen Daseins so gewaltig hervorbrechen ließen, daß dieses selbst seine Eigenthümlichkeit zu verlieren drohte, so faßten die Antiochener vorzugsweise seine geschichtliche Erscheinung, die Allmäligkeit seiner Entwickelung, die Kraft seines freien Willens, die sittliche Größe seines Charakters in's Auge, mußten aber eben deßwegen seine göttliche Natur so bestimmt von der menschlichen scheiden, daß wirklich die Einheit der Person dadurch zerrissen wurde. Dieser dogmatische Gegensatz, durch hierarchische Eifersucht geschärft, machte sich schon um's J. 400 in der Verfolgung Origenistischer Mönche durch den Patriarchen Theophilus von Alexandrien und der durch ihn bewirkten Verbannung des Chrysostomus Luft. In offenen Kampf brach er

aus, als sich der Patriarch Nestorius von Konstantinopel gegen die Bezeichnung der Maria als Mutter Gottes erklärte, weil es nicht der Gott, sondern nur der mit dem Gott geeinigte Mensch gewesen sei, den sie geboren habe. Auf dem Concil von Ephesus mußte die ägyptische Partei, den Bischof Cyrill von Alexandrien an der Spitze, die Verbannung des Nestorius durchzusetzen, und da auch der Hof, theilweise selbst durch Bestechung, dafür gewonnen wurde, so mußte Nestorius in die Verbannung wandern. Nichtsdestoweniger mußte sich Cyrill in der Folge zu so wesentlichen Zugeständnissen an seine Gegner bequemen, daß sein Sieg mehr nur die Person als die Sache des Nestorius betraf, und als bald nach seinem i. J. 444 erfolgten Tode aus Anlaß des Konstantinopolitanischen Mönches Eutyches der Streit auf's Neue ausbrach, so erlitt die ägyptische Partei, nachdem sie auf der sogenannten Ephesinischen Räuber-Synode v. J. 449 den Sieg mittelst der Knittel fanatischer Mönche schon errungen zu haben glaubte, auf der allgemeinen Kirchenversammlung zu Chalcedon i. J. 451 eine vollständige Niederlage. Die Behauptung, daß die menschliche Natur Christi mit der göttlichen zu Einer Natur zusammengegangen sei, wurde auf dieser Synode als monophysitische Ketzerei verdammt, Eutyches und sein Gönner, der Patriarch Dioskur von Alexandrien, entsetzt und ein von dem römischen Bischof Leo I. vorgezeichnetes Glaubensbekenntniß aufgestellt, worin ebenso die fortwährende Zweiheit der Naturen in Christo, als die unzertrennliche Einheit seiner Person behauptet wurde. Wie aber diese Formel nur eine Zusammenstellung, nicht eine innere Vereinigung widersprechender Bestimmungen enthielt, so vermochte sie auch den kirchlichen Zwiespalt nicht zu heilen: nachdem sich schon früher die der antiochenischen Lehrweise geneigte persische Kirche wegen der Verdammung des Nestorius von der griechischen getrennt hatte, sagten sich jetzt innerhalb des griechischen Reiches die zahlreichen Monophysiten von ihr los, und wiewohl diese selbst bald in eine Unzahl von Secten zerfielen, so blieben sie doch alle in einem so entschiedenen Gegensatze gegen die herrschende Kirche, daß alle Versuche, sie durch Güte oder Gewalt zu dieser zurück zu führen, zwei Jahrhunderte hindurch vergeblich waren und die Hauptsitze der Monophysiten, Syrien und Aegypten, durch fortwährende, oft sogar blutige Religionsstreitigkeiten erschüttert, im siebenten Jahrhunderte den Arabern fast ohne Kampf in die Hände fielen. Zwischenspiele des monophysitischen Streites waren: die durch Zugeständnisse an die Monophysiten veranlaßte Trennung der römischen von der griechischen Kirche unter dem Kaiser Zeno dem Isaurier (484), die erst i. J. 519 wieder gehoben wurde; die Verdammung der schon seit dem 4ten Jahrhunderte durch Epiphanius und den gelehrten Mönch Hieronymus verketzerten Origenistischen Lehre unter Justinian I.; der sogenannte Dreicapitelstreit, welcher i. J. 544 durch desselben Kaisers Verdammungsurtheil gegen Theodor von Mopsvestia und zwei andere Theologen der antiochenischen Schule (Theodoret und Ibas) und den Widerspruch der abendländischen Bischöfe und des Papstes Vigilius gegen dieses Urtheil entstand, zuletzt aber durch Nachgiebigkeit von römischer Seite beigelegt wurde; aus den gleichen Verhältnissen entsprang aber auch noch im 7ten Jahrhunderte die letzte dogmatische Verhandlung von einiger Bedeutung, die in der griechischen Kirche vorkam: die monotheletische Streitigkeit. Der griechische Kaiser Heraklius nahm um's J. 625 die Versuche seiner Vorgänger zur Gewinnung der Monophysiten wieder auf und stellte zu diesem Behufe eine Glaubensformel auf, worin, mit Uebergehung der Frage über die Einheit oder Zweiheit der Naturen, Christus Ein Wille und eine gottmenschliche Thätigkeit beigelegt wurde. Da aber diese Bestimmung der Lehre von den zwei Naturen offenbar widersprach, so fand sie heftigen Widerstand, und nach

langjährigem Streite wurden durch eine allgemeine Kirchenversammlung zu Konstantinopel die Anhänger der Lehre von Einem Willen in Christo (die Monotheleten), darunter auch der verstorbene Papst Honorius, als Irrlehrer verdammt und eine vom Papste Agatho vorgelegte Glaubensformel bestätigt. Auch spätere Päpste haben diese Verdammung ihres ketzerischen Vorgängers ausdrücklich bestätigt.

Die abendländische Kirche nahm an allen diesen Verhandlungen über das Wesen der Gottheit und der Person Christi verhältnißmäßig geringern Antheil, und wenn sie auch eben deßhalb als eine geschlossenere Partei unter römischer Leitung dastand und als solche gewöhnlich bei der letzten Entscheidung den Ausschlag gab, so wurde doch sie selbst in ihrem Innern durch jene speculativen Fragen ungleich weniger bewegt als der Orient. Dagegen bildete sich in ihr eine Theologie aus, die ihrem sonstigen Geiste und Charakter entsprechend für die ganze Folgezeit von der höchsten Bedeutung gewesen ist. Nachdem hier die theologische Thätigkeit über der praktischen längere Zeit ziemlich brach gelegen hatte, nahm sie seit der Mitte des vierten Jahrhunderts einen neuen Aufschwung, von welchem die trinitarische Speculation des Bischofs Hilarius von Poitiers († 368), die ascetischen und dogmatischen Schriften des Ambrosius von Mailand († 397), die gelehrten historischen und exegetischen Arbeiten des dalmatischen Mönches Hieronymus († 420) und seines Gegners, des Origenisten Rufin aus Aquileja († 410) u. A. Zeugniß geben. Alle Anderen übertraf aber an Geist wie an umfassender Wirkung Aurelius Augustinus, der größte Lehrer der abendländischen Kirche, welcher um's J. 350 geboren, i. J. 430 als vieljähriger Bischof zu Hippo (Bona) in Nordafrika gestorben ist. Dieser Mann, der sich in den Erfahrungen eines reichen Lebens, in seiner Entwickelung von kindlicher Frömmigkeit durch jugendliche Verirrungen und manichäische Speculationen, durch Platonismus und Christenthum bis zur Stellung des maßgebenden Theologen und hochverehrten Kirchenfürsten alle Bildungselemente seiner Zeit zu eigen gemacht hatte, ist als der eigentliche Begründer der abendländischen Theologie zu betrachten, dessen Einfluß nicht bloß durch's ganze Mittelalter, sondern bis tief in die neuere Zeit herabreicht. Philosophischer Speculation nicht unzugänglich, aber noch tiefer von dem praktisch-religiösen und kirchlichen Interesse erfüllt, zeigte er der christlichen Wissenschaft eben an diesem den Schwerpunkt, um den sich die römisch-katholische Theologie fortan bewegt hat. Vom unmittelbaren Selbstbewußtsein, als der Quelle aller Gewißheit, ausgehend, weis't er in diesem selbst die Beziehung auf den unendlichen Grund der Wahrheit oder Gott nach; so großartig aber auch seine Betrachtungen über das göttliche Wesen und seine Selbstoffenbarung in der Trinität sind, so kehrt er doch immer wieder von diesen theoretischen Untersuchungen zu der praktischen Frage nach den Mitteln zurück, durch welche der Mensch zu Gott kommen könne, und er findet diese einzig und allein in der Kirche, als der ausschließlichen Vermittlerin der göttlichen Gnade wie der wahren Liebe des Menschen zu Gott. Diese unbedingte Nothwendigkeit der kirchlichen Gemeinschaft und der kirchlichen Gnadenmittel zu erweisen, ist sein eifrigstes Bestreben, das er auch praktisch, im Kampfe mit den Donatisten (s. o.) bewährt hat. Zugleich aber vom Bedürfnisse wissenschaftlicher Einsicht und systematischer Consequenz getrieben, weiß er jenen Erweis nur in einer umfassenden Theorie über das Verhältniß der menschlichen zur göttlichen Thätigkeit zu führen, auf deren Bildung der Jahre lang vor ihm bewunderte, später eifrig bekämpfte Manichäismus unverkennbar den größten Einfluß gehabt hat. Um die kirchlichen Heilsmittel als schlechthin unentbehrlich erscheinen zu lassen, muß er dem außer der Kirche befindlichen, dem natürlichen

Menschen, alle und jede Kraft zum Guten absprechen, und er thut dieß mit so rücksichtsloser Consequenz, daß er auch die Besten unter den Heiden für verdammt und ihre Tugenden für verborgene Laster erklärt. Um aber diesen Zustand des Menschen mit der Vollkommenheit seines Schöpfers zu vereinigen, muß er ihn aus seiner eigenen Schuld ableiten und so behauptet er denn, daß durch den Sündenfall die ganze physische und moralische Herrlichkeit des Urzustandes sich in ihr Gegentheil verkehrt und der Mensch alle und jede Kraft zum Guten verloren habe. Was daher Gutes in ihm ist, ist nur das Werk der göttlichen Gnade; sie ist es, die den Menschen auf seine Bekehrung vorbereitet, die mit ihrer unwiderstehlichen Kraft die Bekehrung in ihm bewirkt, ihn zu guten und verdienstlichen Werken antreibt und im Guten erhält. Ebendeßwegen kann aber auch nur im göttlichen Willen der Grund davon liegen, daß nur ein Theil der Menschen bekehrt wird und bleibt: um neben seiner Barmherzigkeit auch seine Gerechtigkeit zu zeigen, hat Gott vermöge seiner Allmacht in ewiger Vorherbestimmung beschlossen, nur einen Theil der Menschen zu erretten, die Uebrigen ihrem natürlichen Verderben und der daraus folgenden Verdammniß zu überlassen — so daß also der Particularismus einer alleinseligmachenden Kirche in seiner ganzen Härte in den göttlichen Willen selbst verlegt wird.

Den äußern Anstoß zur vollständigen Ausbildung und kirchlichen Durchführung seines Systems gab dem Augustin die Lehre des Mönches Pelagius und seiner Schüler, welche ihm mit der Behauptung entgegentraten, daß der Sündenfall der Menschheit nur durch das schlechte Beispiel geschadet habe, ohne ihre Kraft zum Guten aufzuheben, daß dem Menschen eine vollkommene Heiligkeit möglich sei, daß er sich die Seligkeit auch außerhalb des Christenthums verdienen könne, wenn ihm auch dieses theils vermehrte sittliche Hilfsmittel darbiete, theils einen höhern Grad von Seligkeit verschaffe, daß sich daher auch die göttliche Vorherbestimmung nach der vorhergesehenen Würdigkeit des Menschen richte. Gegen diese Behauptungen erhob Augustin und seine Partei entschiedene Einsprache und nach mehrjährigen, immer lebhafteren und heftigeren Verhandlungen, kam es dahin, daß Pelagius und seine Lehre zuerst auf mehreren afrikanischen Synoden, dann auch von dem römischen Bischof Zosimus und der Mehrzahl der abendländischen Bischöfe verdammt wurde. Kaiserliche Edicte erhoben dieses Urtheil zum Gesetze; im ganzen weströmischen Reiche wurde der Pelagianismus als Ketzerei verboten und seine Anhänger abgesetzt. Im Orient, dessen angesehenste Theologen in ihrer Ansicht über Freiheit und Gnade, wie früher, so auch jetzt fortwährend dem Pelagius näher standen, als dem Augustin, bemühte sich Hieronymus umsonst, ein Verdammungsurtheil gegen den ihm persönlich verhaßten Pelagius durchzusetzen, und hatte auch endlich die Verbindung der Pelagianer mit Nestorius ihre gemeinsame Verdammung in Ephesus (431) zur Folge, so hatte dieß doch auf den herrschenden Lehrbegriff keinen Einfluß, sondern die Orientalen fuhren fort, zwar die Nothwendigkeit der Gnade, der Offenbarung, der Kirche und ihrer Heilsmittel, zugleich aber die ungeschmälerte Freiheit des menschlichen Willens zu behaupten, ohne sich übrigens überhaupt viel mit diesen Fragen zu beschäftigen. Aber auch im Occident rief die Härte der Augustinischen Lehre und ihre, wie es schien, sittlich gefährlichen Consequenzen eine starke Opposition auch bei Solchen hervor, die sich nicht ohne Weiteres auf die entgegengesetzte Seite stellen wollten, und es entstand die vermittelnde Partei der sogenannten Semipelagianer, die namentlich unter den gallischen Mönchen zahlreiche Anhänger und an einem Cassian, Vincenz von Lirinum u. A. bedeutende Vertreter hatte. Ohne die allgemeine Verderbtheit der menschlichen Natur und die Unentbehrlichkeit der Gnade zu läugnen, wollten diese doch auch dem

Menschen die Möglichkeit des Guten nicht schlechthin absprechen; sie nahmen daher an, daß wir aus uns selbst zwar das Gute wollen, aber nur mit Hilfe der Gnade es vollenden können. Von Augustinischer Seite wurde auch dieser Annahme widersprochen und nachdem der reine Pelagianismus längst überwunden war, dauerte der Streit gegen den Semipelagianismus noch fort; erst im Jahre 529 erhielt die Augustinische Lehre, mit Ausnahme seiner Behauptungen über die Prädestination, auf der Synode von Orange ihre definitive kirchliche Sanction. Daß die entgegenstehende Denkweise nichtsdestoweniger bald wieder Einfluß gewann, werden wir später sehen. Für die nächste Zeit verstummten alle theologischen Verhandlungen im Occident in der allgemeinen Barbarei, die in Folge der Völkerwanderung hereinbrach und sich in dem Herzen der alten Welt selbst durch das Nachlassen der geistigen Zeugungskraft und die Zurückziehung der wissenschaftlichen Thätigkeit auf jene Nachbildung und Verarbeitung des Ueberlieferten ankündigte, durch welche sich noch im 6ten Jahrhunderte die Italiener Boëthius und Cassiodor einen Namen machten. Selbst ein praktisch so bedeutender Schriftsteller, wie Gregor d. Gr., war den classischen Studien abgeneigt; er selbst aber bildet auch für Italien auf längere Zeit den Schlußpunkt seiner theologischen Literatur. Aber auch die griechische Kirche hatte ihre Lebenskraft erschöpft und wußte die theologische Errungenschaft der Vorzeit nur als todtes Capital, ohne innere Fortbildung, in mechanischer Ueberlieferung aufzubewahren. Als um's Jahr 740 der berühmte Johannes von Damaskus die ganze dogmatische Ueberlieferung seiner Kirche abschließend zusammenfaßte, war die theologische Productivität derselben bereits für immer erloschen. Der Geist der Geschichte suchte sich neue Formen und schon waren die Grundlagen bereit, auf denen sich, zugleich mit einer veränderten Weltstellung desselben, auch eine neue Gestalt des Christenthums selbst erheben sollte.

Zweite Periode.

Die christliche Kirche im Mittelalter.

Erster Abschnitt.

Die Begründung der mittelalterlichen Kirche.

Von der Völkerwanderung bis um die Mitte des 11ten Jahrhunderts.

I. Der Hervorgang christlicher Staaten aus der Völkerwanderung. Wiewohl die griechisch-römische Welt dem Christenthume Jahrhunderte lang den Schauplatz und die Organe seiner Wirksamkeit darbot, so war sie doch nicht der geeignetste Boden für dasselbe. Das ganze Leben dieser Völker wurzelte zu tief im Geiste des classischen Alterthums, um vollständig

vom Christenthume durchdrungen zu werden, zugleich war in dem Zeitpunkte, als dieses unter sie trat, ihr innerer Verfall schon zu weit vorgeschritten, als daß sie durch dasselbe zu einer durchgreifenden Umgestaltung angeregt werden konnten. Sollte sich das Christenthum tiefer und vollständiger in's Leben einführen, so mußte ihm der noch rohe, erst zu formende und zu bewältigende Stoff für eine neue Welt dargeboten werden; nur in dem von ihm zuerst bebauten Neubruche konnte seine Saat unvermischt aufgehen. Diesen Stoff erhielt es an den Völkern, fast durchaus germanischer Abkunft, welche seit dem Ende des 4ten Jahrhunderts in das römische Reich, dessen Grenzwälle sie längst gestürmt hatten, einbrachen und das durch Theodosius' Testament (395) vom Osten losgerissene Westreich in weniger als einem Jahrhundert zerschlugen, um auf seinen Trümmern neue und neuer Bildung bedürftige Staaten aufzubauen. Nachdem die alte Welt im Christenthume den Keim einer neuen ausgeboren hatte, brach ihr morschgewordenes Gerüste zusammen und es blieb dem innern Bildungstriebe jenes Keimes überlassen, aus den Ueberbleibseln des alten Organismus und den elementarischen Stoffen, welche diesen in sich aufgelös't hatten, einen neuen zu gestalten.

Der Anfang hiezu wurde dadurch gemacht, daß die Stämme, welche das Erbe der Römer unter sich theilten, in verhältnißmäßig kurzer Zeit die Religion der Ueberwundenen annahmen. Noch vor ihrer Uebersiedelung in's römische Reich, um's Jahr 350, waren die Westgothen, damals zwischen dem schwarzen Meere und der Donau ansäßig, besonders durch Ulfilas für's Christenthum gewonnen worden, das sie auf ihren ferneren Wanderungen nach Gallien und Spanien (410 ff.) mitnahmen und hier zur Reichsreligion erhoben. Von ihnen verbreitete es sich zu den Ostgothen, den späteren Beherrschern Italien's (490—552), zu den Vandalen, die erst in Spanien (409—429), dann (— 534) in Nordafrika einen eigenen Staat gründeten, und etwas später zu ihren Nachbarn in Spanien, den Sueven. Die Burgunder nahmen bei ihrer Einwanderung in Gallien (413) das Christenthum an, welches die Longobarden nach Italien schon mitbrachten (568). Alle diese Stämme schlossen sich jedoch Anfangs an den arianischen Lehrbegriff an, welchen die Gothen durch Ulfilas und Kaiser Valens erhalten hatten und der eben wegen seines Gegensatzes gegen die Lehre ihrer Feinde sich ihnen empfehlen mußte; erst im Jahre 517 traten die Burgunder, um 550 die Sueven, 589, auf der Kirchenversammlung von Toledo, die Westgothen unter Kaiser Reccared, seit 587 die Longobarden zum Katholicismus über; früher war dieser von den wilden Vandalen in Afrika heftig verfolgt, von den übrigen arianischen Eroberern dagegen wenig gedrückt worden. Noch wichtiger war es indessen, daß im Jahre 496 der Frankenkönig Chlodwig nach der Schlacht bei Zülpich das (katholische) Christenthum annahm, dem außer seinem eigenen Volke auch die von ihm besiegten Alemannen nachfolgten. In England hatten die Angelsachsen (seit 449) die christliche Bevölkerung in die unzugänglicheren Gebirgsgegenden zurückgedrängt; dagegen begann kurz vorher der Schotte Patricius (St. Patrick) mit glücklichem Erfolge das Werk der Bekehrung in Irland, wo ebenso, wie in dem christlichen Theile von Schottland zahlreiche Klöster gegründet wurden. Seit dem Jahre 596 wurden durch den Abgesandten Gregors d. Gr., den Abt Augustin, nebst seinen Gefährten und Nachfolgern die Angelsachsen dem Christenthume zugeführt und zugleich der Grund zu der Abhängigkeit der englischen Kirche von Rom gelegt, welche aber den Einflüssen der selbstständigen altbritischen und schottischen Kirche gegenüber erst nach langem Kampfe um's Ende des 7ten Jahrhunderts durch Theodor aus Tarsus, als Erzbischof von Canterbury, vollends durchgesetzt wurde. Von

Irland aus kamen die ersten Verkündiger des Christenthums nach Deutschland, wo sich nur in den früher römischen Gegenden, namentlich am Rheine und in einem Theile der Schweiz, christliche Gemeinden und Klöster erhalten hatten. Diese Sendboten bauten Klöster, führten Landbau und Handwerke ein und wirkten durch Wort und That gleichzeitig zum Anbaue des Landes, zur Bekehrung der Heiden, Einführung einer strengern Zucht unter der christlichen Bevölkerung und ihrem Klerus. So ging um 590 der Ire Columban, der Bekehrer der Pikten in Schottland, in die Vogesen zu den Franken und Burgundern und nachher in die Bodenseegegenden zu den Alemannen, wo er selbst das Kloster Bregenz, sein Schüler Gallus St. Gallen gründete; ein anderer Schüler von ihm, Magnus, stiftete Füßen, sein Landsmann Fridolin um 650 Säckingen am Rheine. In der Gegend von Würzburg wurde der Herzog Gozbert um's Jahr 688 von dem Irländer Kyllena (St. Kilian) getauft; noch erfolgreicher waren seit der Mitte des 7ten Jahrhunderts die Bemühungen Emmeran's, Ruprecht's, des Gründers von Salzburg und Corbinian's im Bayrischen. Unter den Friesen an der Schelde und weiter gegen Osten waren um's Jahr 650 die fränkischen Bischöfe Amandus und Eligius und der Irländer Livin, später (696—739) der Engländer Willibrod thätig. Ein Landsmann und Mitarbeiter des Letztern war Bonifacius (Winfrid, geb. 680, erschlagen 755), der Apostel der Deutschen, welcher die bisherigen vereinzelten Bestrebungen zur Heidenbekehrung mit kräftiger Hand zusammenfaßte, das Christenthum im Thüringischen wiederherstellte und unter den Hessen und Friesen weiter ausbreitete, im ganzen fränkischen Deutschland Klöster und Bisthümer stiftete, unter vielen Kämpfen und Hindernissen als päpstlicher Legat die fränkische Kirche ordnete und zur Fortsetzung und Befestigung seines Werkes eine Schule von Priestern und Missionaren gründete. Durch eben diesen kam die deutsche Kirche in engere Verbindung mit Rom und entschiedene Abhängigkeit vom Papste. Der Eid des Gehorsams, den er im Jahre 723 Gregor II. am Grabe des Petrus geschworen hatte, wurde gewissenhaft von ihm gehalten und da auch die Politik seiner Gönner, der fränkischen Hausmeier, der Verbindung mit Rom günstig war, so wurde diese, nicht ohne Härte gegen freiere Bestrebungen, in kurzer Zeit durchgesetzt, zugleich aber auch die ganze Last einer äußerlichen, bis auf Speiseverbote und ähnliche Dinge sich erstreckenden Kirchengesetzgebung den deutschen Völkern aufgeladen.

So war nun allerdings aus den Fluthen der Völkerwanderung eine Reihe christlicher Staaten hervorgegangen und der Kern der Nationen, welche das Mittelalter hindurch die Träger der Geschichte waren, für die Kirche gewonnen. Dieser Erwerb war aber vorerst mehr ein äußerlicher; die innere Durchbildung dieser Völker durch's Christenthum war eine erst nach Jahrhunderten zu lösende Aufgabe. Die Bildung der classischen Welt war in der Völkerwanderung zum größern Theile untergegangen; die staatlichen und rechtlichen Zustände hatten eine Umwälzung erlitten, aus der sich nur langsam eine neue, aus den Rechtsgewohnheiten der germanischen Eroberer, den älteren römischen Einrichtungen und den eigenthümlichen Schöpfungen der veränderten Verhältnisse erwachsende Ordnung wiederherstellte; unter den beständigen Kriegen und den Wanderungen der halbwilden Völker hatte sich eine furchtbare Rohheit auch der früher civilisirten Länder bemächtigt; mit den heidnischen Nationen war eine große Masse heidnischer Vorstellungen und Gebräuche in die christliche Kirche eingedrungen. Unter diesen Umständen war es nicht anders zu erwarten, als daß sich diese Jahrhunderte lang im Zustande einer Auflösung und Verwilderung befand, aus dem sie sich nur allmälig herauszuarbeiten vermochte. Die theologische Gelehrsamkeit war bis auf wenige dürftige Ueberbleibsel verloren gegangen und

auch diese hatten sich großentheils aus dem Mittelpunkte der germanischen und romanischen Welt an ihre Grenzen, in die irischen und britischen Klöster geflüchtet; Gelehrte, wie Isidor von Sevilla († 636), Theodor von Canterbury (s. o.) und sein Begleiter, der Abt Hadrian, Beda der Ehrwürdige († 735) in England, stehen sehr vereinzelt, und doch war auch ihre Wissenschaft nur ein matter Nachklang der frühern und die Compendien eines Isidor und Beda, die Lehrbücher des Mittelalters, noch weit unselbstständigere Compilationen, als die gleichfalls vielgebrauchten Schriften des Boëthius und Cassiodor. Diesem Verfalle der Wissenschaft entsprach der Zustand der Geistesbildung überhaupt. Selbst die Geistlichen, die einzigen Träger derselben in dieser Zeit, waren meist in tiefe Unwissenheit versunken und nur durch die Klöster und ihre Schulen erhielten sich einige elementarische Kenntnisse; für den Volksunterricht geschah so gut wie Nichts. Um Nichts besser war es mit dem sittlichen Zustande bestellt. Wenn selbst der Klerus seiner überwiegenden Mehrzahl nach an aller Rohheit der Zeit Theil nahm und die fränkischen Könige und Großen Ausschweifungen und Gewaltthaten jeder Art ungescheut ausübten, konnte es bei der Masse nicht besser aussehen. Die Vorschriften des Christenthums wurden meist ganz äußerlich aufgefaßt und konnten bei diesen rohen Völkern auch nur in dieser äußerlich gesetzlichen Form und nicht ohne abergläubische Motive wirken; die mönchische Ascese und die specifisch verdienstlichen Werke drängten die allgemeinen sittlichen Anforderungen sichtbar zurück; die kirchliche Sittenzucht nahm da, wo sie ausgeübt wurde, einen hierarchisch-juridischen Charakter an, mit der Excommunication wurden bürgerliche Nachurtheile verknüpft, andererseits aber auch die Abkaufung der Strafen durch Geldbußen, der Anfang des Ablaßwesens, aus dem bürgerlichen in's kirchliche Recht übergetragen. Die Gottesverehrung des rohen Volkes heftete sich natürlich mit Vorliebe an die seinem bisherigen Glauben näherstehenden sinnlichen Elemente des Cultus; der Klerus, selbst nur zum kleinsten Theil einer andern Auffassung fähig, beförderte diese Richtung durch Vermehrung der Ceremonieen bei unverhältnißmäßigem Zurücktreten der Lehrrede, durch gehäuften, grob sinnlichen Reliquiendienst, Wunder- und Heiligen-Legenden; nicht selten wurde auch absichtlich, um die Heiden desto leichter zu gewinnen, heidnischen Gebräuchen eine christliche Bedeutung unterlegt oder heidnische Gottheiten zu christlichen Heiligen umgebildet, ebendamit aber einer Vermischung von Christenthum und Heidenthum in die Hände gearbeitet, welche in dem vielfachsten Aberglauben, namentlich in einer wahrhaft polytheistischen Uebertreibung der Heiligenverehrung, zum Vorscheine kam. Auch in der äußeren Stellung der Kirche wurde der geistliche und weltliche Charakter fortwährend vermischt: während sie durch die Freigebigkeit der Könige und Großen zu bedeutendem Reichthume und Länderbesitze kam, die geistliche Gerichtsbarkeit sich erweiterte, auch über die weltlichen Gerichte den Bischöfen (im fränkischen Reiche) eine Oberaufsicht zuerkannt wurde und der politische Einfluß derselben im Steigen war, kamen andererseits die Bischofswahlen fast ganz in die Hände der Könige, die des niedern Klerus großentheils an weltliche Patrone, die Synoden, von den Königen berufen, hörten ebenso wie der Metropolitan-Verband im fränkischen Reiche allmälig ganz auf und ihre Geschäfte gingen an die allgemeinen Reichsversammlungen über, (auf denen jedoch die Bischöfe seit Carl dem Großen eine eigene Kammer bildeten), selbst die Kirchengüter waren gegen gewaltsame Eingriffe keineswegs geschützt. Größer war die Unabhängigkeit und der politische Einfluß der Bischöfe in Spanien, wo jedoch bald nach dem Anfange des achten Jahrhunderts der Einfall der Araber eine Veränderung aller Verhältnisse hervorbrachte.

Im Laufe des siebenten Jahrhunderts hatte nämlich auch der Orient seine Völkerwanderung gehabt. Im J. 611 trat in Mekka Muhamed (geb. 571) als Verkündiger einer neuen Religion auf. In den zwei Jahrzehnden, die bis zu seinem Tode (632) verfloßen, gelang es der Rede und dem Schwerte des Propheten, ganz Arabien sich zu unterwerfen, und unmittelbar nach diesem Ereignisse brachen die Araber, voll kriegerischer und religiöser Begeisterung, aus ihrem Lande hervor, entrissen dem griechischen Reiche in raschem Anlaufe Syrien und Aegypten und dehnten ihre Herrschaft durch Eroberung des persischen Reiches (635 ff.) bis an die Grenzen Indien's und den Kaukasus, und nicht lange nachher im Westen nach Nordafrika aus, dessen Eroberung am Anfange des achten Jahrhunderts von ihnen vollendet wurde. Von hier aus setzten sie nach Spanien über; die Schlacht bei Xeres de la Frontera (711) entschied das Schicksal des westgothischen Reiches und ganz Spanien, mit Ausnahme der nördlichen Gebirgsgegenden, fiel in die Hände der Mauren. Der weitern Ausdehnung ihrer Herrschaft in's Herz des christlichen Europa setzte Carl Martell durch die Schlacht bei Poitiers (732) ein Ziel.

Um die Mitte des achten Jahrhunderts war der Schauplatz festgestellt, innerhalb dessen sich die christliche Kirche während des Mittelalters entwickeln sollte, und die Elemente dieser Entwickelung waren auf denselben eingeführt. Im Osten, Süden und Westen war sie von den muhamedanischen Ländern umschlossen, in denen zwar die Christen unter nicht sehr schwerem Drucke geduldet wurden, wo aber doch das Christenthum fortwährend an Boden verlor und ohne förmliche Wiedereroberung nicht wieder aufkommen konnte; auf der weiten Linie im Norden und Nordosten, vom schwarzen Meere bis zur Rheinmündung, war sie durch wilde Heidenvölker begrenzt; in Vergleich mit der ersten Periode sehen wir sie bedeutend weiter nach Westen und Norden gedrängt. Innerhalb dieses Gebietes sodann schieden sich die griechische und die römisch-germanische Welt sehr bestimmt von einander ab: während die griechische Kirche zwar als Vormauer des Christenthums gegen Osten und als Bewahrerin der theologischen und allgemein wissenschaftlichen Ueberlieferung bis gegen das Ende des Mittelalters ihre Bedeutung hatte, aber innerlich gebrochen mehr und mehr hinsiechte, so waren im Westen theils in der aufstrebenden römischen Hierarchie, theils in den zum Christenthume übergetretenen germanischen Völkern die kräftigen Keime einer neuen Schöpfung vorhanden. Diese Keime waren aber noch wenig entwickelt, die Elemente, aus denen die neue Welt hervorgehen sollte, bewegten sich noch verworren durcheinander und hatten ihre Bahnen und Schwerpunkte noch nicht recht gefunden. Der erste durchgreifende Versuch, sie zu ordnen und in fruchtbare Wechselbeziehung zu setzen, bildet das geschichtliche Interesse

II. des carolingischen Zeitalters. Unter allen aus der Völkerwanderung hervorgegangenen Staaten war das fränkische Reich unstreitig durch Lage und Macht der bedeutendste. Ganz Gallien und den wichtigsten Theil von Deutschland umfassend, durfte es nur eine kräftige Leitung und feste Ordnung erhalten, um die entschiedene Oberherrschaft über die germanische Welt auszuüben. Den Anfang dazu machte die Vereinigung des getheilten Frankreich's unter dem Hausmeier Pipin v. Heristall nach der Schlacht bei Testri (687); die definitive Einführung der neuen Ordnung erfolgte aber erst, als Pipin der Kleine im J. 752 zu der durch Carl Martell befestigten königlichen Macht seines Hauses auch den königlichen Namen hinzufügte und Carl der Große die sämmtlichen Völker vom Ebro bis zur Elbe, von den Apenninen bis zur Ostsee, zu Einem Staatenkörper vereinigte. Gleichzeitig gewann auch der kirchliche Mittelpunkt der neuen Zeit eine größere Selbstständigkeit. Durch die Widersetzlichkeit

der Päpste gegen das Bilderverbot Leo's des Isauriers (726 ff. s. u.) und seiner Nachfolger wurde das ohnedem sehr lockere Band zwischen Rom und Konstantinopel thatsächlich vollends aufgelös't; je weniger aber die Päpste eines mächtigen Schutzes gegen die Longobarden entbehren konnten, um so entschiedener fanden sie sich an die fränkischen Herrscher gewiesen, denen ihrerseits die Beihilfe des päpstlichen Stuhles theils zur Ordnung ihrer verwilderten Kirche, theils zur kirchlichen Sanction ihres Thronraubes höchst willkommen war. Seit der Mitte des achten Jahrhunderts trat daher der Stuhl Petri mit den carolingischen Herrschern in eine engere Verbindung. Diese bestätigten und befestigten sein Oberaufsichtsrecht über die Kirchen ihres weiten Reiches, befreiten ihn von den Longobarden, welche, schon von Pipin (754 ff.) auf den Hilferuf Stephan's II. gedemüthigt, von Carl dem Großen dem fränkischen Reiche einverleibt wurden (774), und erweiterten durch die Schenkungen Pipin's und Carl's die bisherigen Kirchengüter zu einem unter kaiserlicher Lehenshoheit stehenden weltlichen Fürstenthume. Zum Lohne für diese Verdienste wurde nicht allein Pipin's Usurpation durch die päpstliche Salbung geheiligt, sondern auch Carl dem Großen am Christfeste des J. 800 von Leo III. mit Beistimmung des römischen Volkes, die weströmische Kaiserkrone aufgesetzt und eben damit der thatsächlich schon früher aufgelös'te Verband zwischen Rom und dem byzantinischen Reiche nun auch förmlich für aufgehoben erklärt. Wichtiger war jedoch, daß durch diesen Schritt eine neue Herrscherwürde geschaffen wurde, auf welche gar bald in der Vorstellung ihrer Inhaber und der Völker die Rechte und Ansprüche übertragen wurden, welche im römischen Staate und in der gewaltigen Persönlichkeit Carl's des Großen mit dem Cäsarentitel verknüpft waren. Mit dieser Idee des Kaiserthums mußte aber auch die des Papstthums schon deßhalb höher gehoben werden, weil es dem Geiste jener Zeit gemäß war, das weltliche und das geistliche Reich als zwei neben einander bestehende und gleichartig organisirte Ganze sich gegenüberzustellen und neben dem Herrn über alle weltlichen Dinge eben so auch einen höchsten Regenten in geistlichen Angelegenheiten zu verlangen; und wurden die Päpste allerdings einerseits als Unterthanen der Kaiser betrachtet, von denen die Anerkennung ihrer Wahl abhing, denen sie nach der Wahl einen Huldigungseid schwören mußten und die persönlich oder durch Abgesandte die Gerichtsbarkeit über sie ausübten, so erschien doch andererseits die päpstliche Salbung als ein so unerläßliches Erforderniß der kaiserlichen Würde, daß es der päpstlichen Politik in kurzer Zeit gelang, von der Schwäche der späteren Carolinger und der öffentlichen Meinung unterstützt, diese Würde als päpstliche Gabe darzustellen: Carl der Große ernannte im J. 813 seinen Sohn, Ludwig den Frommen, noch selbst zum römischen Kaiser, dagegen ließ sich im J. 876 Carl der Kahle bereits die Behauptung des Papstes Johann VIII. gefallen, daß er durch ihn dazu gemacht worden sei. So lag also von Anfang an in dem Verhältnisse von Kaiser und Papst die Zweideutigkeit, oder richtiger der Widerspruch, daß zugleich dieser an jenem sein weltliches, und jener an diesem sein geistliches Oberhaupt haben sollte. Natürlich, daß es auch von Anfang an an Collisionen nicht fehlte und daß namentlich die Päpste sich durch fortwährende Uebergriffe in die kaiserlichen Rechte der unangemessenen Stellung zu entziehen strebten, in welche sie sich als Unterthanen eines weltlichen Regenten versetzt fanden, während sie sich doch durch ihre geistliche Würde über alle weltlichen Fürsten erhaben fühlten; wobei übrigens nicht übersehen werden darf, daß auch das weltliche Regiment der Kaiser bei der engen Verschlingung des kirchlichen und staatlichen Lebens nicht ohne die Ausübung einer kirchlichen Obergewalt möglich war, in welcher die Geistlichkeit nur eine Verletzung ihrer Rechte

sehen konnte. Diesen päpstlichen Bestrebungen waren aber die Zeitverhältnisse sehr günstig; die unaufhörlichen Streitigkeiten unter den Nachkommen Carl's des Großen und die Theilung seines Reiches seit dem Tode Ludwig's des Frommen lähmten die Kraft und Einheit der weltlichen Macht, während sie zugleich vielfache Gelegenheit zur Einmischung darboten und vielfache Zugeständnisse abnöthigten; die Unwissenheit der Zeit erleichterte das Geltendmachen von Ansprüchen, zu deren Prüfung ihr die Mittel fehlten; in vielen Fällen endlich war wirklich eine starke kirchliche Centralgewalt die einzige Zuflucht gegen die Rohheit und Gewaltthätigkeit jener stürmischen Zeit. So geschah es, daß schon um die Mitte des neunten Jahrhunderts in einigen, nach dem Vorbilde früherer Fälschungen unterschobenen Schriften, der Schenkungsurkunde Konstantin's und der Pseudo-Isidorischen Decretalensammlung, (um's J. 840 in der Mainzer Diöcese verfertigt, und bald allgemein angenommen) ein angeblich historisches Recht geltend gemacht werden konnte, durch welches die Heiligkeit der Priesterwürde, die Unabhängigkeit der Kirche vom Staate, die päpstliche Allgewalt in der Kirche und selbst ein Eigenthumsrecht der Päpste auf Italien und den ganzen Occident in einer bisher unerhörten Form und Ausdehnung behauptet wurde. Die praktische Durchsetzung dieser Ansprüche stieß freilich noch auf manches Hinderniß; wie weit aber durch kräftiges Auftreten und kluge Benützung der Umstände auch in dieser Beziehung zu kommen war, zeigt das Beispiel Nikolaus I. (858—867), der es wagen durfte, nicht allein von den Metropoliten bei Ertheilung des Pallium's einen Eid des Gehorsams zu fordern, Erzbischöfe, selbst einen Hincmar von Rheims, vor seinen Richterstuhl zu ziehen und Beschlüsse von Provincial-Synoden zu cassiren, sondern sogar den lotharingischen König Lothar II. wegen seines ärgerlichen und ungerechten Benehmens gegen seine Gemahlin mit der Excommunication zu bedrohen und seine Anhänger abzusetzen. Wirklich mußte sich Lothar dem päpstlichen Richterspruche unterwerfen. Dieß konnte nun allerdings nur einem Nikolaus gegen einen Lothar gelingen; als Hadrian II. (867—872) gegen Carl den Kahlen ähnliche Ansprüche durchsetzen wollte, mußte er sich wiederholte starke Zurücksetzungen gefallen lassen; auch die Selbstständigkeit der Bischöfe in Verwaltung ihrer Diöcesen wurde fortwährend anerkannt; indessen war schon ein Vorgang, wie der des Nikolaus, für die Folgezeit von hoher Wichtigkeit; es war damit dem päpstlichen System ein Ziel gesteckt, zu dem es vermöge innerer Nothwendigkeit hingetrieben wurde, und über das es in nicht zu langer Zeit noch weit hinausging. Ein weiterer Schritt hiezu war in ihren entfernteren Folgen auch die Auflösung des Unterthanenverhältnisses der Päpste zu den carolingischen Fürsten, welche nach der Absetzung Carl's des Dicken im J. 887 für einige Jahrzehnde eintrat; zunächst jedoch diente dieser Umstand nur dazu, die Kraft und das Ansehen des Papstthums durch seine Verwickelung in inländische Parteiungen zu schwächen. — In ihrem Verhältnisse zur griechischen Kirche konnten die Päpste natürlich keine Suprematie geltend machen, dagegen wurde die Spannung mit jener, besonders durch die Streitigkeiten Nikolaus I. und seiner Nachfolger mit dem Patriarchen Photius von Konstantinopel, und durch die Ansprüche eben dieser Päpste auf die von griechischen Missionaren bekehrte Bulgarei immer heftiger und die gänzliche Trennung beider Kirchen im elften Jahrhundert jetzt schon vorbereitet.

Noch entschiedener als bei den Päpsten war bei den übrigen Bischöfen des fränkischen Reiches ihre Abhängigkeit von den Königen. Ihre Ernennung erfolgte theils unmittelbar durch diese, theils unter ihrem überwiegenden Einflusse; nach derselben hatten sie ihnen den Vasalleneid zu schwören und Vasallendienste, im Felde wenigstens durch ihre Mannen, zu leisten, sich ihren Gesetzen

und Urtheilen zu unterwerfen und selbst kirchliche Beschlüsse ihrer Genehmigung zu unterstellen. Auch über die Kirchengüter wurde nicht selten von den Königen für außerordentliche Zwecke verfügt, wenn auch die Willkür, die noch Carl Martell in dieser Hinsicht geübt hatte, seit Pipin aufhörte. Doch hob sich auch die Macht der Bischöfe im carolingischen Zeitalter theils durch ihre von Carl d. Gr. befestigte politische Stellung, die ihnen ertheilten Privilegien, die Schenkungen Ludwig's d. Fr., die von Carl d. G. allgemein eingeführten Zehnten, theils durch die Gelegenheit zu Usurpationen, welche die Zeiten der Verwirrung nach Carl darboten, und das vielfache Bedürfniß ihres Schutzes. Ueber ihren Klerus hatten sie eine um so unumschränktere Gewalt, da dieser viele Leibeigene in seiner Mitte hatte; doch erhielten die Domcapitel allmälig ihnen gegenüber gewisse Rechte.

Für den innern Zustand der Kirche und namentlich des Klerus war die größere Ordnung der carolingischen Zeit und die Centralisirung der weltlichen und geistlichen Macht höchst wohlthätig. Greift auch am Ende derselben bei den unaufhörlichen Kriegen und der Schwäche der Herrscher unter den Mönchen und Geistlichen die Verwilderung wieder um sich, welcher schon Bonifacius, noch durchgreifender aber Carl d. Gr., durch Bildungsanstalten, Gesetze und regelmäßige Aufsicht zu steuern sich bemüht hatte, so läßt sich doch nicht verkennen, daß der Klerus ohne diese Bemühungen in gänzlichen Sittenverfall versunken sein würde. Zwei wichtige Reform-Versuche, das vom Bischofe Chrodegang von Metz um's J. 760 zunächst bei seinem Domcapitel nach dem Muster der klösterlichen Ordnung gestiftete „kanonische Leben" der Geistlichen und die Mönchsregel Benedict's von Aniane (817), wurden nicht bloß im ganzen fränkischen Reiche durch Carl d. Gr. und Ludwig d. Fr., sondern auch in England eingeführt; erst gegen das Ende des zehnten Jahrhunderts entzogen sich die Domcapitel der Regel Chrodegang's wieder.

Wie die Sitten des Klerus, so verbesserte sich auch der Zustand der theologischen Wissenschaften. Carl d. Gr., obwohl erst als Mann für wissenschaftliche Bildung gewonnen, wußte doch ihren Werth so zu schätzen, daß er sofort eine Reihe ausgezeichneter Gelehrten an seinen Hof zog, bei Kirchen und Klöstern Schulen stiftete und durch alle Mittel, die in seiner Macht standen, für die Belebung der Studien thätig war, welche freilich schon deßhalb fast ausschließlich theologischer Natur sein mußten, weil sie kaum von einem Andern als den Geistlichen betrieben wurden. Dieselbe Liebhaberei pflanzte sich auf Ludwig d. Fr. und Carl d. Kahlen fort, und so kam es, daß im Laufe des neunten Jahrhunderts in allen Theilen des fränkischen Reiches Schulen aufblühten und eine Reihe für jene Zeit ausgezeichneter Gelehrter auftrat. Neben dem Engländer Alkuin, dem Stifter der berühmten Schule in Tours, der in wissenschaftlichen Dingen Carl's rechte Hand und die Seele seiner Reformen war, sind aus der Regierungszeit dieses Fürsten Peter von Pisa, Paul Warnefrid (Paulus Diakonus), Eginhard u. A. zu nennen, aus der seines Sohnes und Enkels: Erzbischof Agobard von Lyon und Bischof Claudius von Turin, die freimüthigen Bestreiter der Heiligen- und Bilderanbetung, der gelehrte Rabanus Maurus, Erzbischof von Mainz, die Aebte Walafrid Strabo in Reichenau und Servatus Lupus in Ferrieres, Paschasius Radbertus in Corbin und sein Gegner Ratramnus, vor Allen aber der geniale Johannes Scotus Erigena († um 880), der Schöpfer eines philosophisch-theologischen Systems, welches zwar Neu-Platonismus und Christenthum nicht ohne große Gewaltthätigkeit gegen das letztere und mancherlei innere Widersprüche verknüpft, das aber doch durch die Großartigkeit seiner Anlage,

die Kraft der Abstraction und die Schärfe des Gedankens in seiner Ausführung, durch die Kühnheit und Freiheit seines ganzen Standpunktes wie ein Wunder in jener von philosophischem Geiste so verlassenen Zeit dasteht. Gegen das Ende des neunten Jahrhunderts erwarb sich in England Alfred d. Gr. (871—901) die höchsten Verdienste sowohl um die wissenschaftliche als die Volksbildung; leider konnten seine Schöpfungen der Verwilderung der Zeit nicht auf die Dauer widerstehen.

Mit der Gelehrsamkeit erwachte auch die theologische Streitlust wieder. Außer ihrer Betheiligung am Bilderstreite (s. unten) wurde die fränkische Kirche unter Carl d. Gr. durch die adoptianische Streitigkeit, einen Nachklang der alten nestorianischen, in Bewegung gesetzt, welche über der Behauptung des spanischen Bischofs Felix von Urgellä und seines Metropolitans, des Erzbischofs Elipandus von Toledo, entstand, daß Christus, nach seiner Menschheit betrachtet, nur durch Adoption, nicht von Natur, der Sohn Gottes und namentlich auch seiner menschlichen Natur nach nicht allwissend gewesen sei. Nach mehrjährigen Verhandlungen wurde diese Behauptung auf fränkischen Synoden und in Rom verworfen und Felix nach Lyon verbannt. Eine zweite Verhandlung veranlaßte um's J. 844 der obenerwähnte Paschasius Radbertus durch die Behauptung einer wirklichen Verwandlung (Transsubstantiation) von Brod und Wein beim Abendmahle in Leib und Blut Christi. Die Mehrzahl der angesehensten Theologen erklärte sich damals noch mit Ratramnus, dem Hauptgegner Radbert's, gegen diese Annahme und für eine bloße figürliche Deutung der Einsetzungsworte, indessen gewann die Transsubstantiation, von angeblichen Wundern blutender Hostien u. s. w. unterstützt, in der Wissenschaft wie im Volksglauben immer mehr Eingang. In dieselbe Zeit fällt endlich auch ein dritter Streit, der mit dem Mönche Gottschalk, welcher wegen seiner, allerdings schroffen, Behauptung der Augustinischen Prädestinations-Lehre von den Erzbischöfen Rabanus Maurus und Hincmar von Rheims zur Rechenschaft gezogen und trotzdem, daß sich gewichtige Stimmen für ihn erhoben, zu lebenslänglicher Einkerkerung verurtheilt wurde. Zwar sollte damit der Augustinischen Lehre selbst nicht zu nahe getreten werden, daß dieß aber doch der Fall war, ist ganz unverkennbar.

Geringern Erfolg hatten Carl's Bemühungen um Aufbringung des Volksunterrichts und Hebung des öffentlichen Gottesdienstes, da ihm die Unwissenheit der meisten Kleriker hier zu große Hindernisse in den Weg legte; doch sind seine Verordnungen über häufigeres Predigen, wofür er ein Homilienbuch sammeln ließ, der von ihm eingeführte gregorianische Kirchengesang, die Errichtung von Volksschulen in einigen Diöcesen als wesentliche Verbesserungen zu betrachten. Auch sonst machte sich in der fränkischen Kirche unter und nach Carl in manchen Beziehungen ein aufgeklärterer Geist geltend: während in der griechischen Kirche die kräftigen Kaiser Leo der Isaurier (716—741), Konstantin Kopronymus (741—775), Leo der Chazare (775—780), Leo der Armenier (813—820) und Theophilus (829—842) vergeblich gegen die Bilderverehrung ankämpften, die vom Fanatismus des Volkes und der Mönche unterstützt i. J. 787 auf der zweiten nicänischen Synode und i. J. 842 durch die Kaiserin Theodora den vollständigsten Sieg davon trug, ließ Carl d. Gr. eine eigene Schrift gegen die Bilderverehrung ausgehen und auf der Frankfurter Reichs- und Kirchenversammlung v. J. 794 dieselbe verbieten. Auch Ludwig d. Fromme und die Pariser Synode v. J. 825 folgen diesem Beispiele und das ganze neunte Jahrhundert hindurch blieb die Bilderverehrung von der fränkischen Kirche ausgeschlossen, ohne daß die Päpste darum gegen

sie ebenso aufgetreten wären, wie gegen die bilderfeindlichen griechischen Kaiser. In ähnlichem Sinne sind Carl's d. Gr. Gesetze gegen neue Heiligen-Culte, die Beschlüsse des Concils von Chalons (813) gegen den Ablaß und andere ähnliche Verordnungen gehalten. Auch von manchen Bischöfen, wie Agobard und Claudius (s. oben) wurde in diesem Sinne gewirkt. Die Zeit im Ganzen jedoch neigte sich so entschieden zur Ueberschätzung der kirchlichen Aeußerlichkeiten hin, daß in der Disciplin hierarchische Gesetzlosigkeit, im Cultus Ceremonieen-Wesen und Aberglaube mehr und mehr überhand nahm. Die Abkaufung der kirchlichen Strafen durch Geldbußen in der Form von Almosen wurde häufiger; andererseits suchten schwerere Verbrecher durch ungewöhnliche Peinigungen ihre Schuld los zu werden. Die bürgerlichen Wirkungen der Excommunication, die verschärfte Strafe des Bannes, die strengen Fasten- und Sonntagsgesetze, die Vermehrung der Ehehindernisse, das Verbot der Wiederverheirathung von Geschiedenen gaben der Kirchenzucht in zunehmendem Maße einen äußerlich juridischen Charakter. Die Sitte der Gottesgerichte (Ordalien), Anfangs von der Kirche bekämpft, kam um 850 unter geistliche Aufsicht. Welcher Werth auf das Aeußere des Cultus gelegt wurde, zeigt schon die Vermehrung der Feste, sowohl der allgemein christlichen, als der Heiligen- und Marienfeste. Die christlichen Gebräuche, durch immer neue (z. B. die letzte Oelung, um 850) vermehrt, erhielten in der Volksvorstellung mehr und mehr einen magischen Charakter, vor Allem das Abendmahl, dessen miraculöse Auffassung die Transsubstantiations-Lehre nicht sowohl hervorbrachte als aussprach. Die Privatmessen mußten bereits wiederholt verboten werden. Die Heiligen- und Reliquien-Verehrung machte auch im achten und neunten Jahrhunderte reißende Fortschritte. Eine Menge neuer Heiliger und Reliquien tauchte auf, Wunder geschahen aller Orten, die abenteuerlichsten Legenden wurden ersonnen, die Wallfahrten nach berühmten Heiligen-Capellen mehrten sich. Nicht unwichtig für die Folgezeit war es, daß Carl d. Gr. i. J. 807 von dem Patriarchen von Jerusalem die Schlüssel zum heil. Grabe erhielt und dadurch zum Schutze dieses Ortes und seiner Besucher berechtigt und verpflichtet wurde.

Die äußeren Grenzen des Christenthums erweiterten sich in unserm Zeitraume sowohl vom fränkischen als vom griechischen Reiche aus. Dort unterwarf Carl d. Gr. in dreißigjährigem Kampfe die Sachsen und zwang ihnen mit blutiger Strenge Christenthum, Geistliche und Zehnten auf; friedlichere Eroberungen machte die christliche Religion um dieselbe Zeit im nordwestlichen Deutschland unter den Friesen durch Liudger und Willehad und in Nordalbingien durch den unermüdlichen Anskar oder Ansgarius (826—865), den ersten Erzbischof von Hamburg. Derselbe trug auch in das dänische Schleswig und an die Südküste von Schweden die ersten Keime des Christenthums, die aber freilich noch lange brauchten, um durchzudringen. Im Osten gingen zwar Kreta und Sicilien an die Araber verloren, dagegen wurden nicht bloß die Mainotten im Peloponnes und die in Griechenland zerstreuten Slaven, sondern auch, von diesem Lande aus, die Bulgaren, deren Fürst Bogoris sich um's J. 864 taufen ließ, für's Christenthum gewonnen; ihre Unterwerfung unter die römische Kirche war nur vorübergehend. Um dieselbe Zeit gelang es dem Mönche Konstantin oder, wie er gewöhnlich heißt, Cyrill, einen Theil der Chazaren zu bekehren; eben dieser Mann wurde mit seinem Bruder Methodius der Apostel der in Großmähren vorhandenen Slaven, welche von ihnen der römischen Kirche zugeführt wurden; doch wurden denselben die Eigenthümlichkeiten der griechischen Liturgie und der Gebrauch der slavischen Sprache beim Gottesdienste, freilich nicht ohne Kampf, belassen. Erscheinen auch diese Siege des Christenthums im

Vergleiche mit seiner raschen Verbreitung in den Zeiten der Völkerwanderung minder bedeutend, so knüpften sich doch sofort weitere Erfolge daran und in der Zeit

III. vom Anfange des zehnten bis in die Mitte des eilften Jahrhunderts wurde die Christianisirung Europa's bis auf wenige Länder vollendet. Im Norden stand Dänemark in lebhafter Berührung mit Deutschland, da diese aber meist feindseliger Natur war, wurde die Ausbreitung des Christenthums dadurch mehr gehemmt als gefördert. Als Gorm der Alte die Dänen unter seiner Herrschaft vereinigte, wurde das Christenthum heftig verfolgt, bis ihn der deutsche König Heinrich I. zur Ruhe zwang und in der ihm entrissenen Provinz Schleswig eine Vormauer des Christenthums gegen Dänemark gewann (934). Unter Gorm's Sohn, Harald Blauzahn (941—991), der sich selbst i. J. 972 taufen ließ, breitete sich die christliche Lehre auch in Jütland weiter aus und nach einer vorübergehenden Verfolgung durch Swen, den Eroberer England's (991 ff.) wurde von Knut d. Gr. (1014—1035) das Christenthum als die Reichsreligion seiner beiden Länder auch in Dänemark gesichert. Von Dänemark aus wurde (unter Harald) Anskar's lange unterbrochenes Missionswerk in Schweden wieder aufgenommen; um's J. 1008 wurde König Olaf Skautkonung getauft und seitdem waren die Könige Christen. Doch entschied sich der Sieg des Christenthums erst nach langen Kämpfen durch König Inge (1075). Die Normannen waren zuerst auf ihren Raubzügen mit dem Christenthume bekannt geworden; um 950 verpflanzte es König Hakon von England aus nach Norwegen, ohne daß er jedoch bei seinem Volke vielen Anhang gefunden hätte; nach der Eroberung dieses Landes durch den Dänen Harald wurde seine gewaltsame Einführung vergeblich versucht; erst die einheimischen Könige Olaf Trygwason (995—1000) und Olaf der Heilige (1017—1033) setzten dieselbe durch strenge Maßregeln durch. Um dieselbe Zeit kam es auch auf den von Norwegen abhängigen Inseln, wie namentlich Island, zur Herrschaft und verbreitete sich von da bis nach Grönland. Die in Frankreich eingewanderten normännischen Schaaren hatten sich gleich Anfangs (911) mit ihrem Herzog Rollo taufen lassen. An der Nordostgrenze Deutschland's waren bei dem durch beständige Kriege genährten Nationalhasse zwischen Deutschen und Wenden alle Versuche zur friedlichen Bekehrung der Letzteren vergeblich; als Heinrich I. und Otto d. Gr. die Lausitz, die Altmark und das Meklenburgische eroberten, wurden in allen diesen Gegenden Bisthümer angelegt; indessen faßte das Christenthum nur unter den Sorben, in Meißen und in der Lausitz festen Fuß; die nördlicheren Wenden entzogen sich unter Mistewoi (983) der deutschen Herrschaft und dem Christenthume wieder; selbst der Eroberer Gottschalk, der Stifter des großen wendischen Reiches, büßte seine späteren Bemühungen für dasselbe i. J. 1061 mit dem Leben und blutige Verfolgungen vertilgten für längere Zeit seine Spuren in diesen Gegenden. Nach Böhmen kam der christliche Glaube zuerst von Mähren aus, wo ihn König Borziwoi (um's J. 894) am Hofe Swiatopolk's kennen gelernt hatte. Indessen fand er zunächst noch heftigen Widerstand: Borziwoi's Gemahlin, die heil. Ludmilla, und sein Enkel, der heil. Wenzeslaus (928—938) wurden von der heidnischen Partei ermordet; den Bruder des Letztern, Boleslav den Grausamen, nöthigte Otto d. G. (950) zur Duldung. Erst sein Sohn, Boleslav der Fromme (967—999) setzte durch strenge Mittel die allgemeine Annahme des Christenthums durch, das aber noch lange brauchte, um auch nur die gröbsten unter den heidnischen Gewohnheiten, wie den Sklavenhandel und die Vielweiberei, zu überwinden. — Durch die böhmische Prinzessin Dombrowka ließ sich der polnische Herzog Mieciślaw

zur Taufe bewegen (966); dieser folgte sofort eine gewaltsame Unterdrückung des Heidenthums, welche auch gegen allen Widerstand durchgesetzt wurde. — Die Ungarn, durch Otto I. auf dem Lechfelde zu einem friedlichern Verhalten gegen Deutschland genöthigt, wurden jetzt erst auch der Religion ihrer bisherigen Feinde zugänglicher; die Bekehrungsversuche des Bischofs Pilgrim von Passau und des Erzbischofs Adalbert von Prag waren nicht ohne Erfolg, und König Geisa (972—997) ließ sich taufen; doch wurde das Christenthum erst durch die Bemühungen und Gesetze seines Sohnes Stephan (997—1038) in Ungarn und dem von ihm eroberten Siebenbürgen ziemlich gewaltsam eingeführt und erst im Laufe des eilften Jahrhunderts der Widerstand des Heidenthums vollständig gebrochen. — Alle diese Völker, von römischen Geistlichen bekehrt, unterwarfen sich der päpstlichen Obergewalt. — Eine für die ferne Zukunft noch wichtigere Eroberung machte die griechische Kirche an dem Volke der Russen, unter welchem das Christenthum zwar schon seit der Mitte des neunten Jahrhunderts Anhänger gewonnen hatte, aus dem sich auch eine Großfürstin Olga im Jahr 955 in Konstantinopel taufen ließ, dessen Masse jedoch erst da zum Christenthume übertrat, als Wladimir der Große, hauptsächlich durch die Pracht des griechischen Cultus gewonnen, im J. 988 zuerst sich selbst und dann auch sein Volk „heerdenweise im Dnieper taufen ließ." — So hatte sich also um die Mitte des eilften Jahrhunderts das Christenthum fast ganz Europa's bemächtigt. Nur einzelne wilde Stämme ohne staatliche Ordnung hielten am Heidenthume fest und nur im äußersten Westen dieses Welttheils hatte der Islam die Uebermacht und waren die ihm unterworfenen Christen mancherlei Bedrückungen und zeitenweise, meist durch eigene Schuld, auch wirklichen Verfolgungen ausgesetzt; auch hier aber gelang es ihm nicht, die christlichen Reiche in Nordspanien zu bezwingen, die ihm später seine Eroberungen in diesem Lande wieder entreißen sollten.

Weit unbefriedigender gestaltete sich der innere Zustand der Kirche seit dem Ende des neunten Jahrhunderts. Während der inneren Unruhen und Kriege, welche Frankreich und Deutschland in den letzten Zeiten der Carolinger, daher jenes länger als dieses, zerrütteten, während der Parteistreitigkeiten in Italien, der dänischen Einfälle in England, bemächtigte sich aller dieser Länder, der Hauptsitze des Christenthums im Abendlande, eine unglaubliche Verwilderung und auch die Kirche und ihr Klerus wurde so tief in dieses Verderben hineingezogen, daß das zehnte Jahrhundert vielleicht als das dunkelste in ihrer ganzen Geschichte zu betrachten ist. Zwar gewann der Klerus fortwährend an Reichthum und Macht; seine Beneficien erhielten ihre stehenden Dotationen, die Kirchen- und Klostergüter vermehrten sich durch Schenkungen, die geistliche Gerichtsbarkeit gewährte weitgreifenden Einfluß, Bischöfe und Klöster wurden mit fürstlichen Rechten begabt und in Deutschland stiegen einzelne von jenen seit der Zeit der sächsischen Kaiser zur Stellung von Reichsfürsten empor. Diese Vortheile waren aber mit dem Nachtheile verknüpft, daß die höheren geistlichen Stellen als königliche Lehen vergeben und ihren Besitzern durch die Belehnung mit Ring und Stab alle Vasallenpflichten, mit Ausnahme des persönlichen Kriegsdienstes, auferlegt wurden. Auch die Vergabung kirchlicher Pfründen nach fürstlicher Gunst, selbst der Verkauf derselben, ihre Uebertragung an Laien, namentlich die Bestellung von Laienäbten für Klöster, die Verschlenderung und Beraubung der Kirchengüter durch ihre weltlichen Schutzherren u. dgl. riß auf's Neue ein. Einen Rechtstitel zu solchen Eingriffen gaben nicht selten auch wohlerworbene Patronatsrechte. Das Schlimmste war jedoch, daß sich mit dem Besitze der Kirche auch die Habsucht ihrer Diener in einem schreckenerregenden

Grade vermehrte, von welchem die Schriften dieser Zeit reichliche Beispiele an die Hand geben. Mit diesem Laster ging Sittenlosigkeit aller Art Hand in Hand. Viele Kleriker pflegten an Jagd, Krieg und Trinkgelagen Theil zu nehmen; besonders aber hatte der Cölibat eine solche Masse von Ausschweifungen bis zu den unnatürlichsten Greueln in seinem Gefolge, daß sich kirchliche Schriftsteller um den Anfang des eilften Jahrhunderts nicht stark genug darüber zu äußern wissen. In einzelnen Kirchen griff man zu dem naturgemäßen Gegenmittel: so waren in England um's J. 960 viele Priester verheirathet, ohne daß der Erzbischof Dunstan von Canterbury dieser Sitte nachhaltig steuern konnte; bei dem Mailänder und Turiner Klerus war die Priesterehe ganz gewöhnlich und selbst Gegner mußten seine ausgezeichnete Sittlichkeit anerkennen; in Mailand treffen wir um's J. 1020 selbst einen verheiratheten Erzbischof. Wie die Kleriker, so machten es auch die Mönche; die Klöster wurden Sitze von Unordnungen und Lastern aller Art; doch trat diesem Verderben seit dem Anfange des zehnten Jahrhunderts die von dem Kloster Clugny in Aquitanien und seinen Aebten (Berno 910 ff.; Odo 927 ff.) ausgehende, in vielen, besonders französischen Klöstern durchgeführte Reformation des Mönchswesens durch die wiederhergestellte und revidirte Benedictinerregel, in Italien auch der von Romuald (um 1018) gestiftete, übrigens bald verweichlichte Einsiedlerorden der Camaldulenser und der Orden von Valombrosa (gest. um 1038 durch Joh. Gualbert) entgegen. — Die theologische Bildung sank unter diesen Verhältnissen immer tiefer; in welche grenzenlose Unwissenheit der Klerus versunken war, erkennt man am Besten aus den unglaublich niedrigen Anforderungen, mit denen sich Männer von reformatorischem Streben, wie B. Ratherius von Verona († 974), bei ihren Geistlichen begnügen mußten, ohne auch nur diese durchsetzen zu können. Was gegen das Ende des zehnten und am Anfange des elften Jahrhunderts von wissenschaftlichen Bestrebungen hervortritt, wie in Italien (um 950) bei Atto von Vercelli und dem eben genannten Ratherius, in England bei Dunstan mit seinem Gehilfen Ethelwold und dessen Schüler Elfrid, in Frankreich bei Gerbert (um 990) in Rheims und seinem Schüler Fulbert, dem Stifter der berühmten Schule von Chartres, in Deutschland bei Notker Labeo in St. Gallen († 1022), steht verhältnißmäßig noch sehr vereinzelt, wenn es auch immerhin die Keime bedeutender Entwickelungen enthält.

Wie es bei diesem Zustande der Geistlichkeit mit der ihr anvertrauten sittlichen und religiösen Bildung des Volkes bestellt sein mußte, läßt sich leicht abnehmen. Da es an einem eigentlichen Volksunterrichte fast ganz fehlte, so waren Kirchenzucht und gottesdienstliche Gebräuche die einzigen Mittel religiöser Einwirkung. Wiewohl aber die Kirchenzucht durch die Einrichtung der bischöflichen Sendgerichte oder Kirchenvisitationen (vor 900) geregelt, eine immer größere Ausdehnung erhielt und in dem Interdict (der auf ein ganzes Gebiet sich erstreckenden Aufhebung des Gottesdienstes, des kirchlichen Begräbnisses, der Hochzeiten u. s. f.) seit dem Ende des zehnten Jahrhunderts eine furchtbare Waffe zur Durchsetzung der kirchlichen Urtheile gegen die Mächtigen erfunden wurde, so war sie doch der Sittlichkeit nur theilweise förderlich. Zwar wurde der Rohheit der Zeit durch dieselbe ein höchst nöthiger Zügel angelegt, wie denn in dieser Beziehung namentlich die Bemühungen des Klerus zur Beschränkung des Faustrechtes und die zuerst in Aquitanien 1041 durchgesetzte Einführung des Gottesfriedens (eines allgemeinen Waffenstillstandes von Mittwoch Abend bis Montag früh, der aber freilich oft genug gebrochen wurde), zu rühmen ist; zugleich schritt aber eine ganz äußerliche Behandlung des Buß-

wesens, und namentlich die Vertauschung der härteren Bußwerke (Fasten u. s. w.) mit leichteren (Herbeten einer Anzahl von Psalmen u. dgl.) oder auch mit Geldbußen unter dem Titel von Almosen immer weiter fort, und wie schon früher für die einzelnen Vergehungen in den Bußbüchern ein eigener Straftarif aufgestellt worden war, so bildeten sich jetzt allmälig feste Preise für die Verwandelung der Fasten in Gebete, der Gebete in Almosen u. s. w. Auch die Uebertragung der Bußleistungen von dem Schuldigen auf einen Andern, selbst gegen Bezahlung, die stellvertretenden Bußen für Verstorbene und ähnliche Dinge wurden so häufig, daß die Kirchenzucht zu einem großen Theile in einen förmlichen Sündenhandel überging. Besonders nachtheilig wirkten dabei die Einmischungen der Päpste in die geistliche Gerichtsbarkeit der Bischöfe, durch welche die Urtheile der Letzteren oft ohne Grund gemildert wurden; dem päpstlichen Ansehen war aber diese Ausübung der obersten Gerichtsbarkeit eben so förderlich, als die Ausdehnung derselben über die Gestorbenen, welche seit dem Ende des neunten Jahrhunderts anerkannt, damals jedoch auch noch von anderen, als den römischen Bischöfen in Anspruch genommen wurde. Durch die Indulgenzen für einzelne Kirchen wurde dem Besuche derselben an gewissen Tagen die Kraft beigelegt, zuerst nur theilweise, später auch vollständige Absolution zu verschaffen. Eine Reaction gegen die einreißende Milderung des Bußwesens war die allmälig aufkommende Sitte, schwerere Leistungen, weite Wallfahrten, besonders nach Rom und Jerusalem, oder Geißelbuße freiwillig zu übernehmen; doch wurde die letztere erst um 1050, hauptsächlich durch Peter Damian und Dominicus den Gepanzerten allgemeiner eingeführt. Auch hier blieb aber die gleiche Aeußerlichkeit: die leichteren Bußwerke, Gebete u. s. f. wurden ebenfalls nach einem stehenden Tarif auf Geißelhiebe reducirt; von Dominicus wird gerühmt, daß er eine Pönitenz von 100 Jahren in sechs Tagen an sich abgegeißelt habe. — In derselben Richtung schritt der Gottesdienst zu immer reicherer Heiligen- und Reliquienverehrung, immer größerer Wundersucht, immer abenteuerlicheren Legenden fort; Reliquien der seltsamsten Art, wie Thränen und Blut Christi, wurden entdeckt, Wunder geschahen in solcher Menge, daß sich einzelne Klöster dieselben von ihren Heiligen förmlich verbaten, Aberglauben und Betrug wetteiferten in ihrer Erzeugung. Ein bedeutender Fortschritt des Heiligendienstes war es, daß dieser früher nur locale Cultus durch päpstliche Kanonisationen in einen allgemeinen und für die ganze Kirche verbindlichen überging; das erste Beispiel einer solchen Kanonisation ist vom J. 973. Die erste Stelle nahm unter den Heiligen fortwährend Maria ein, welcher außer einer wöchentlichen Hauptfeier am Sonnabend noch tägliche Horen gewidmet wurden. Von neuen Festen ist namentlich das Allerseelenfest zu erwähnen, welches zuerst in Clugny im J. 1010 eingeführt worden ist.

Eine der Hauptursachen und zugleich ein Hauptkennzeichen von dem gesunkenen Zustande der Kirche in unserm Zeitraume ist die Zerrüttung, welche sich ihrer obersten Behörde bemächtigte. Als im J. 887 die Herrschaft der fränkischen Könige über Italien aufhörte (s. o.), wurde die päpstliche Würde ein Spielball der Parteien, welche um die Oberhand in Italien kämpften, und der Ehrgeizigen, welche sich in Rom die Gewalt zu verschaffen wußten. Nicht selten wurden die Inhaber des päpstlichen Thrones von ihren Nachfolgern oder weltlichen Fürsten gewaltsam vertrieben, mehrere sogar ermordet. Im J. 904 bemächtigte sich die Partei des Markgrafen Adelbert von Toscana Rom's und des Papstthums. Dieses wurde 60 Jahre lang von drei entarteten Weibern, der Römerin Theodora und ihren beiden Töchtern Theodora und

Marozia, beherrscht, der Stuhl Petri mit den Buhlern und Söhnen derselben besetzt und durch Laster aller Art befleckt. Vielleicht hängt mit der Erinnerung an diese Weiberherrschaft die spätere Fabel von einer Päpstin Johanna zusammen, welche allerdings schon früher (im J. 855) als Johann VIII. den päpstlichen Thron bestiegen, aber durch die Geburt eines Kindes sich verrathen haben soll. Im J. 863 machte der zum Kaiser gekrönte deutsche König Otto I. durch die Absetzung des schändlichen Johann XII. und die Ernennung Leo's VII. diesem Unfuge für einige Zeit ein Ende; nach seinem Tode kam die toscanische Partei durch den Senator Crescentius auf's Neue an's Ruder. Otto III. ließ den Crescentius hinrichten und in Gregor V. (996—999) und dem gelehrten Gerbert (Sylvester II., 999—1003), dem frühern Vertheidiger der bischöflichen Rechte gegen römische Eingriffe, zwei würdigere Päpste ernennen; aber unmittelbar nach seinem Tode (1001) wiederholte sich die alte Verwirrung. Im J. 1033 bestieg der verworfene Benedict IX. als zwölfjähriger Knabe den päpstlichen Stuhl. Dieser verkaufte im J. 1044 — durch einen Gegenpapst, Sylvester III., vertrieben — seine Würde an den besserdenkenden Gregor VI., widerrief aber nachher den Kauf wieder. So waren drei Päpste vorhanden und die Unordnung auf's Höchste gestiegen, als der kräftige deutsche Kaiser Heinrich III. nach Rom kam, auf der Synode von Sutri (1046) die drei Päpste absetzen und den Deutschen Suidger (Clemens II.) an ihrer Stelle wählen ließ. Mit diesem Zeitpunkte beginnt eine neue Epoche in der Geschichte des Papstthums und der Kirche.

Zweiter Abschnitt.

Die Blüthezeit der mittelalterlichen Kirche.

Von der Mitte des 11. bis zum Anfange des 14. Jahrhunderts.

Um die Mitte des 11. Jahrhunderts waren die Vorbereitungen beendet, deren die Geschichte bedurfte, um die neue Gestalt, welche das Christenthum in der mittelalterlichen Welt annehmen sollte, in's Leben einzuführen. Die Völker, welche diese Welt bildeten, waren, mit wenigen Ausnahmen, in die Kirche eingetreten; die folgenden Jahrhunderte hatten mit der Unterwerfung und Bekehrung der Wenden in Pommern (um 1120 durch den polnischen Herzog Boleslaw III. und Bischof Otto von Bamberg vollendet), in der Mark Brandenburg (durch Albrecht den Bär 1133 ff.), im Meklenburgischen und den angrenzenden Bezirken (1121—1162 durch Vicelin und Herzog Heinrich den Löwen) und auf Rügen (1169 durch den Dänenkönig Waldemar), mit der gleichfalls gewaltsamen Christianisirung von Finnland (1157 durch Erich den Heiligen von Schweden), Liefland, Esthland und Kurland (1198—1230 durch sächsische Kreuzfahrer und Schwertritter) und mit der Eroberung Preußen's (1230—1283 durch den Deutschorden) nur eine verhältnißmäßig kleine Nachlese zu halten. Ebensowenig gelang es aber auch, die christliche Kirche außer Europa erheblich über ihre bisher erreichten Grenzen auszudehnen; die derartigen Versuche, welche im 13. Jahrhunderte unter den Mongolen bei Dschinghiskhan's Nachfolgern gemacht wurden, waren ohne allen Erfolg, und auch mit der frühern Bekehrung

einer tatarischen Fürstenfamilie (im Abendlande unter dem Namen des Priesters Johannes bekannt) durch Nestorianer (um's J. 1000) war nichts Dauerndes gewonnen. Innerhalb der christlichen Welt sonderte sich die römische Kirche um den Anfang unseres Zeitraumes bestimmter als zuvor von der griechischen ab. Die dogmatischen Differenzen zwischen beiden waren unbedeutend; war auch die Augustinische Lehre von der Erbsünde im Orient niemals durchgedrungen, so wurde sie doch auch nicht bestritten; dieser Punkt kam daher in den Verhandlungen zwischen Rom und Konstantinopel gar nicht zur Sprache und der ganze dogmatische Streit beschränkte sich darauf, daß jeder Theil dem andern eine Verfälschung des Symbolum's vorwarf, weil die Griechen und ihre Recension des konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses den h. Geist nur vom Vater, die Lateiner vom Vater und Sohne ausgehen ließen. Nicht viel mehr hatten einige rituelle Differenzen, namentlich in Betreff der Fasten und der Abendmahlsfeier, zu welcher die Griechen, statt der Hostien, gesäuertes Brod nahmen, auf sich und auch die mildere Gesetzgebung der griechischen Kirche über die Priesterehe (siehe oben) würde die Trennung der beiden Kirchen noch nicht erklären; dagegen mußte die hierarchische Eifersucht des römischen und byzantinischen Patriarchat's und der Widerstand der Griechen gegen die päpstlichen Ansprüche eine unübersteigliche Scheidewand zwischen ihnen aufrichten. Als sich daher nach mehreren vorangegangenen Reibungen im J. 1053 zwischen dem Patriarchen Michael Cärularius von Konstantinopel und Papst Leo IX. der alte Streit auf's Neue entflammte, war das Ende die ausgesprochene und durch gegenseitige Bannflüche bekräftigte Trennung der morgen- und abendländischen Kirche. In der Letztern hatte sich nun das Christenthum in den Formen jener Zeit im Leben und Vorstellen der Völker unaustilgbar festgesetzt: die Kirche fand nicht bloß mit ihrer Lehre allenthalben unbedingte Anerkennung, sondern sie war auch mit einer hohen politischen Stellung und Bedeutung in die Staaten verflochten und hatte mit ihrer Disciplin und ihrem Cultus alle Seiten des menschlichen Lebens umspannt und über ihre eigene Würde und geistliche Macht, die Heiligkeit und die Rechte ihrer Diener, die Gewalt ihres obersten Regenten Ideen in Umlauf gesetzt, die noch weit über das in der Wirklichkeit und zu Recht Bestehende hinausgingen. Alle diese Elemente harrten aber noch auf ihre organische Entwickelung; die Wirklichkeit entsprach noch weit nicht der Idee einer christlichen Kirche, wie diese deutlicher oder dunkler dem Bewußtsein der Völker vorschwebte; und hatten die Jahrhunderte der Rohheit einerseits zwar die Erinnerung an die früheren Zustände weggeschwemmt, der Kirche zum ungestörten und ungeprüften Geltendmachen ihrer neuen Behauptungen Raum gegeben und bei dem Ungenügenden aller sonstigen Einrichtungen und Verhältnisse zu ihr und ihrer himmlischen Hilfe hingedrängt, so hatten sie dafür auch in der Kirche selbst eine höhere und allgemeine Geistesbildung zurückgehalten und tiefgreifende Mißbräuche in sie eingeführt. Erst in dem angegebenen Zeitpunkte war theils das Gefühl dieser Uebelstände, theils die Triebkraft der durch alle Stürme fortwachsenden Keime so weit erstarkt, daß sich die Kirche zu einer durchgreifenden Umgestaltung ihres ganzen Zustandes zusammenfaßte.

Das Erste, was in dieser Beziehung geschehen mußte, war die Entscheidung über die Stellung der Kirche in ihrem Verhältnisse zum Staate und zum bürgerlichen Leben. In der bisherigen Gestaltung dieses Verhältnisses lag ein unverkennbarer Widerspruch. Einestheils sollte die Kirche in geistlichen Dingen anerkanntermaßen nicht bloß durch die Macht des Wortes und der freien Ueberzeugung, sondern mit einer wirklichen gesetzgebenden und richterlichen Gewalt entscheiden; in die Hände der Priester und in letzter Beziehung des Papstes sollten die Schlüssel des Himmelreichs gelegt sein. Andererseits sollte eben diese

Priesterschaft in weltlichen Dingen unter dem Staate und den Fürsten, als den obersten Regenten, stehen. Nun kann man aber Geistliches und Weltliches gar nicht so trennen, sondern wie es Nichts gibt, was nicht von der religiösen Seite betrachtet und insofern der geistlichen Gerichtsbarkeit der Kirche unterstellt werden könnte, so gibt es auch kein kirchliches Handeln, das nicht der weltlichen, in den Bereich der Staatsgewalt fallenden Mittel bedürfte. Der Staat und die Kirche mußten sich daher nothwendig durch einander in ihren Rechten und Thätigkeiten beschränkt und verletzt finden. Bei diesem Zusammenstoße war aber der Sieg der Kirche schon deßhalb zu erwarten, weil die ganze damalige Zeit in ihr die höhere Macht verehrte, deren Gesetze für sie über denen der weltlichen Fürsten stehen und deren ewige Strafen und Belohnungen alle zeitlichen Rücksichten überwiegen mußten, — eine Betrachtungsweise, die, aus dem altchristlichen Gegensatze von Geistlichem und Irdischem, Welt und Reich Gottes, folgerichtig hervorgegangen, sowohl in der Ueberzeugung der Priester, als in der der Völker so festgewurzelt war, daß Jene in gutem Glauben darnach verfahren und Diese ihr Verfahren sich gefallen lassen konnten. Sodann bedurfte aber wirklich jene Zeit einer äußerlich mächtigen und staatlich organisirten Kirche, um durch sie gebildet und erzogen zu werden. Endlich hatte die Kirche, den einzelnen und durch Unordnung im Innern, wie durch ihre gegenseitigen Streitigkeiten gelähmten Staaten gegenüber, den unberechenbaren Vortheil einer breiten, über viele Völker sich erstreckenden Grundlage und einer in sich einigen, vom Wechsel der Persönlichkeiten weniger abhängigen Leitung. So werden wir uns nicht wundern können, daß der Kampf zwischen Kirche und Staat, der unsern ganzen Zeitraum ausfüllt, mit dem entschiedenen, freilich für sie selbst verderblichen, Siege der Kirche endigte.

Im Besondern waren es zwei Haupthindernisse ihrer Herrschaft, welche die Kirche am Anfange unseres Zeitraumes vorfand und welche von den Leitern derselben auch alsbald in ihrer ganzen Bedeutung erkannt wurden. Auf der einen Seite waren die Bischöfe und Aebte Vasallen der Fürsten, in Deutschland der Kaiser, von denen sie mit Ring und Stab belehnt („investirt") wurden, und insofern wurde der Klerus vom Staate in einer mit den neuen Ideen von den Rechten der Kirche unvereinbaren Abhängigkeit erhalten; auf der andern Seite hatten sich die Kleriker selbst vielfach den Laien gleichgestellt, indem sie durch die Verletzung der Cölibatsgesetze in den vom Familienleben unzertrennlichen Zusammenhang mit der bürgerlichen Gesellschaft eintraten, die Kirchengüter durch das Bestreben der Vererbung an ihre Kinder und diejenige Eigenschaft aufgaben, worin jene Zeit das eigentlich unterscheidende Merkmal des geistlichen Standes und die Quintessenz seiner eigenthümlichen Heiligkeit erblickte. Beides wurde von den Männern der Kirche als schreiender Mißbrauch betrachtet und mit alten Ketzernamen, das Erste mit dem der Simonie (nach Apg. 8, 18.), das Zweite mit dem der Nicolaitischen Häresie (nach Offenb. Joh. 2, 14. f.) bezeichnet. Mit dem Kampfe gegen diese beiden Punkte begann der große Streit zwischen Staat und Kirche.

Der, welcher diesen Kampf eröffnete, war der Italiener Hildebrand, einer von den seltenen Männern, welche durch Ueberlegenheit des Geistes und Stärke des Charakters, durch unbedingte Begeisterung für ihre Idee, durch umfassenden Scharfblick, durch unbeugsame, bis zur Härte und Leidenschaft fortgehende Kraft, durch den sichern Instinct des Herrschers bestimmt sind, kühne und großartige Gedanken in's Leben einzuführen und einem ganzen Zeitalter seinen Weg vorzuschreiben. Als der in Sutri gewählte Papst Clemens II. schon im folgenden Jahre, und sein Nachfolger Damasus II. nach wenigen Wochen gestorben war, bestieg im J. 1048 Bischof Bruno von Toul als Leo IX.

den römischen Stuhl. Dieser brachte den jungen Hildebrand mit und in kurzer Zeit erlangte der junge Mönch einen solchen Einfluß, daß er sowohl unter Leo als unter dessen Nachfolgern (Victor II. 1055—1057, Stephan IX. † 1058, Nicolaus II. † 1661, Alexander II. † 1073) fast allmächtig und die Seele aller der Handlungen war, durch welche diese Päpste die Macht und Ordnung der Kirche wiederherzustellen bemüht waren. Schon Leo und Victor begannen mit der Bekämpfung der s. g. Simonie und der Priesterehe, mußten sich aber, bei der vielfachen Opposition der öffentlichen Meinung und der kräftigen Regierung Kaiser Heinrich's III., noch mit Verdammung jenes Vergehens auf italienischen, deutschen und besonders französischen Synoden und der Excommunication einzelner Bischöfe begnügen, während Hildebrand selbst die von ihm erwählten Päpste noch anscheinend vom Kaiser ernennen lassen mußte. Nicolaus II. beseitigte dieses Hinderniß, indem er die Papstwahl den angestellten Geistlichen der römischen Kirche nebst den sieben Bischöfen ihres engern Sprengels (den Cardinal-Geistlichen) übertrug. Doch mußte er dem Kaiser noch ein Bestätigungsrecht einräumen, das indessen schon bei der Wahl seines Nachfolgers beseitigt wurde. Gleichzeitig (1059) gewann der päpstliche Stuhl durch die Belehnung des Normannen Robert Guiscard mit den von ihm eroberten Ländern: Apulien, Calabrien und Sicilien, statt eines nahen und gefährlichen Feindes, einen tributpflichtigen Vasallen und mächtigen Beschützer. Auf Grund dieser Vorbereitungen konnte Hildebrand, nachdem er im J. 1073 als Gregor VII. den Thron des Petrus bestiegen hatte, den Entscheidungskampf mit der weltlichen Macht und der verweltlichten Geistlichkeit wagen und eine Lehre von der päpstlichen Oberherrschaft über alle Reiche und Fürsten geltend machen, die weit über alles bisher Erhörte hinausging. Auf einer Synode in Rom (1074) wurden Alle, die ein geistliches Amt um Geld erworben hätten, sowie alle verheiratheten Priester für abgesetzt erklärt und dem Volke der Besuch ihres Gottesdienstes, als eine dem Götzendienste gleichende Versündigung, verboten. Schon im folgenden Jahre schleuderte Gregor gegen fünf der Simonie beschuldigte Räthe Kaiser Heinrich's IV. den Bann und verbot den Fürsten alle und jede Belehnung mit geistlichen Aemtern. Dieß war die Losung zum Ausbruche des Kampfes. Nach heftigem Widerstande und gegenseitigen Absetzungsurtheilen wurde Heinrich — ein nicht unedler, aber leidenschaftlicher und wankelmüthiger, durch die unvorsichtig herausgeforderte Widersetzlichkeit seiner Völker und Fürsten zum Voraus verrathener und einem Gregor in keiner Weise gewachsener Herrscher — zu schimpflicher Unterwerfung in Canossa gebracht (1077). Bald brach jedoch der Streit von Neuem aus. Dießmal erlangte Heinrich entschiedene Vortheile in Italien: Rom wurde von ihm erobert, ein Gegenpapst, Clemens III., aufgestellt, Gregor in der Engelsburg belagert; durch Robert Guiscard befreit, flüchtete dieser nach Neapel und starb, von seinen Römern selbst verlassen, den 25. Mai 1085 in Salerno. Auch gegen Gregor's Nachfolger, Victor III. und Urban II. (1088—1099), war der Kaiser Anfangs in der Oberhand; nachdem aber Urban an die Spitze des heiligen Krieges gegen die Ungläubigen in Palästina getreten war, gewann er eine solche Macht in der öffentlichen Meinung und einen so furchtbaren Rückhalt an den Kreuzheeren, daß sich die Wagschaale bald ganz entschieden auf die päpstliche Seite neigte. Ein Kreuzheer vertrieb Clemens III. aus Italien; in Deutschland erlag Heinrich unter Urban's Nachfolger, Paschalis II. († 1118), den päpstlichen Bannflüchen und der Empörung seines Sohnes, und starb fast länderlos 1106. Indessen erneuerte sich der Zwiespalt sofort mit Heinrich V., welcher gegen den schwachen Paschalis

glücklicher war, als sein Vater; erst unter Calixtus II. (1119—1124) wurde der langwierige Investitur-Streit durch das Wormser Concordat vom J. 1122 beendigt, wornach die Bischofswahlen (in der Regel durch die Domcapitel) frei, aber in Gegenwart kaiserlicher Bevollmächtigten geschehen und der Erwählte für die geistliche Würde vom Papste mit Ring und Stab, für die Regalien vom Kaiser mit dem Scepter belehnt werden sollte. Noch größere Zugeständnisse mußten anderen Fürsten gemacht werden. Gregor VII. selbst fand es nicht für gut, seine Drohungen gegen Philipp I. von Frankreich wegen Simonie zu vollziehen, und mußte Robert Guiscard selbst einige gewaltsam weggenommene Theile des Kirchenstaates überlassen. Dem Grafen Roger von Sicilien übertrug Urban II., da er seine Ansprüche bei ihm nicht durchsetzen konnte, die s. g. monarchia ecclesiastica Siciliae, d. h. er ernannte ihn zum päpstlichen Legaten, um so wenigstens die Form zu retten (1098). Wilhelm der Eroberer in England konnte seinen Bischöfen die Reise nach Rom verbieten und übte fortwährend die Investitur aus, ohne daß Gregor einzuschreiten gewagt hätte, und seinem Sohne, Heinrich I., gestattete Paschalis II., um den Streit desselben mit dem Erzbischofe Anselm von Canterbury zu beenden, den Lehenseid der Prälaten. Auch das Cölibatsgesetz wurde nicht sogleich allgemein durchgesetzt: in England wurde selbst unter Gregor nur von den Kanonikern verlangt, daß sie ihre Frauen entlassen; die Priesterehe dauerte aber noch tief in's 12. Jahrhundert hinein fort; in Spanien finden wir sie um 1100 noch häufig; in Dänemark und Scandinavien, in Ungarn, Böhmen und Polen bis in's 13. Jahrhundert; selbst in Deutschland kamen noch um 1220 (in Lüttich und Zürich) Beispiele von verheiratheten Geistlichen vor. Nichtsdestoweniger zog das Papstthum aus diesem Kampfe unberechenbaren Gewinn. Die großentheils neuen, jedenfalls noch nie in diesem Umfange ausgesprochenen Lehren von dem unbeschränkten Herrscherrechte des Papstes in der Kirche, von der Unfehlbarkeit der römischen Kirche, d. h. der Päpste, von der Befugniß derselben, Kaiser und Könige vor ihren Richterstuhl zu ziehen, sie abzusetzen, ihre Unterthanen des Huldigungseides zu entbinden, waren nicht bloß aufgestellt, sondern auch gegen den ersten Fürsten der Christenheit in Anwendung gebracht worden und gewannen im Glauben der Völker mehr und mehr Boden; der päpstlichen Politik war ihr Ziel und ihre Mittel bestimmt vorgezeichnet; die Unabhängigkeit der Kirche vom Staate und der Kastenunterschied ihrer Diener von allen Weltlichen waren durch den Sieg im Investitur- und Cölibats-Streite durchgesetzt; und war auch Gregor mit seinen grundlosen Eigenthumsansprüchen auf viele Länder, wie Spanien, Sicilien, Ungarn, Sachsen, sogar Dänemark und Rußland, nirgends durchgedrungen, so hatte dagegen die päpstliche Politik schon unter Nikolaus durch ihren Bund mit den unteritalischen Normannen einen hohen Triumph gefeiert; Gregor wurde von dem Könige von Dalmatien als Oberlehensherr anerkannt und selbst der deutsche Kaiser Lothar II. ließ sich (1130) mit den Gütern der Markgräfin Mathilde von Innocenz II. belehnen, und es konnte von päpstlicher Seite selbst die Kaiserwürde als ein Geschenk des Nachfolgers Petri dargestellt werden.

Ein neuer Act des weltgeschichtlichen Schauspiels begann, als nach dem Aussterben des fränkischen Kaiserhauses und der für die Hierarchie günstigen Regierung des Sachsen Lothar im Jahre 1137 durch den Schwabenherzog Konrad, Deutschland's größtes Heldengeschlecht, das der hohenstaufischen Kaiser, zur Herrschaft kam. Konrad's großer Nachfolger, Friedrich I. (Barbarossa) arbeitete während seiner langen Regierung (1152—1190) mit ungewohntem Nachdrucke an der Wiederherstellung des kaiserlichen Ansehens und sein weniger edler, aber fast ebenso thatkräftiger Sohn Heinrich VI., welcher die deutsche,

lombardische und sicilische Krone auf seinem Haupte vereinigte, verfolgte dasselbe Ziel mit rücksichtsloser Härte. Nichtsdestoweniger gelang es der päpstlichen Staatskunst, von den Fehlern der deutschen Reichsverfassung, der Feindschaft deutscher Fürsten gegen das Kaiserhaus (Welfen und Ghibellinen), der Freiheitsliebe der lombardischen Städte und der italienischen Treulosigkeit unterstützt, durch kühne Beharrlichkeit und kluge Benützung der Verhältnisse, vor Allem aber durch die geistige Macht der Hierarchie über die Völker jener Zeit, als Siegerin aus dem gefährlichen Kampfe hervorzugehen und ihre großartigen Entwürfe durchzusetzen. Nachdem kaum erst die gefahrdrohende Empörung der Römer unter dem antihierarchischen Demokraten Arnold von Brescia (J. 1143) mit sicilischer und deutscher Hilfe erstickt war, begann durch Hadrians IV. Anmaßung eine Spannung zwischen ihm und Friedrich I., welche unter seinem Nachfolger Alexander III. in offenen Kampf ausbrach; Friedrich's Unternehmungen scheiterten an dem Widerstande der lombardischen Städte, und nach der Niederlage bei Legnano mußte er sich zu einem ziemlich ungünstigen Vergleiche mit dem Papste verstehen. Doch erhielt er im Ganzen die Würde des Reichsoberhauptes kräftig aufrecht. Noch entschiedener trat Heinrich VI. gegen die Päpste Clemens III. und Cölestin III. auf, welche ihn vergeblich an der Besitznahme seines sicilischen Erbes zu hindern suchten; als aber nach dem plötzlichen Tode dieses Fürsten (1197) Neapel und Sicilien an seinen dreijährigen Sohn Friedrich II. fiel und Deutschland durch die Thronstreitigkeiten zwischen Philipp von Schwaben und Otto IV. von Sachsen zerrissen wurde, fand Innocenz III. (1198—1216) die günstigste Gelegenheit, um alle Ansprüche seiner Vorfahren in erweitertem Umfange geltend zu machen. Durch diesen geist- und kraftvollen Kirchenfürsten, einen von den größten Staatsmännern, die je auf einem Throne gesessen sind, wurde die Idee der päpstlichen Universalmonarchie ihrer Verwirklichung so nahe gebracht, daß seine Regierung unbedingt als der Höhepunkt der päpstlichen Macht während des ganzen Verlaufes ihrer Geschichte zu betrachten ist. Die Besitzungen der römischen Kirche in Italien wurden durch ihn beträchtlich erweitert und von der kaiserlichen Lehensherrlichkeit befreit; Sicilien regierte er als Vormund Friedrich's durch seine Legaten und überließ es ihm schließlich nur als ein mit dem deutschen Kaiserthume unvereinbares Lehen der römischen Kirche; in Oberitalien stand er an der Spitze des Städtebundes, durch welchen die Deutschen vollends aus diesem Lande verdrängt wurden. Der deutsche Kaiser Otto mußte seine Unterstützung mit einem Versprechen des Gehorsams und völliger Freigebung der kirchlichen Wahlen, der Kirchengüter und der Appellationen an den Papst erkaufen; als er die kaiserlichen Rechte dennoch geltend zu machen versuchte, wurde ihm der junge Friedrich II. mit Erfolg entgegengestellt. In England hatte schon Alexander III. dem kräftigen Heinrich II. nach des herrschsüchtigen Erzbischofs von Canterbury, Thomas Becket, Ermordung (1170) lästige Bedingungen aufgenöthigt, durch Innocenz wurde es, unter dem verächtlichen Tyrannen Johann ohne Land, zu einem Lehen des päpstlichen Stuhles; Portugal und Aragonien verstanden sich zu einem Tribut; Philipp August von Frankreich und Alfons von Leon mußten sich in Ehesachen dem Urtheile des Papstes fügen. Die Armenier, seit längerer Zeit mit Rom in Unterhandlung, wurden zu einem, freilich unzuverläßigen Anschlusse an die päpstliche Kirche gebracht. Nachdem Konstantinopel durch ein Kreuzheer unter Dandolo's Führung erobert worden war (1204), wurde hier ein lateinisches Kaiserthum errichtet, das aber freilich keine 60 Jahre bestand und die gehoffte Unterwerfung der griechischen Kirche unter Rom so wenig herbeiführte, als dieß die früheren Unterhandlungen darüber seit dem

Ende des 11ten Jahrhunderts gethan hatten. Die Befugniß des Papstes zum geistlichen Gerichte über alle Regenten wurde überall anerkannt; wie weit diese in der Anwendung ausgedehnt wurde, läßt sich unter Anderm daraus abnehmen, daß Innocenz dem Könige Andreas von Ungarn wegen eines Kreuzzugs die Annahme der griechischen Kaiserwürde verbieten konnte. Nicht minder kräftig lenkte dieser dictatorische Charakter die inneren Angelegenheiten der Kirche, in welcher er sein System auch für die Folgezeit durch eine Reihe von Einrichtungen und Gesetzen feststellte, die uns zum Theil noch unten begegnen werden. Das Lateran-Concil vom Jahre 1215, auf welchem Innocenz die Grundsätze seiner kirchlichen Politik als allgemeine Kirchengesetze verkündete, war eine glänzende Siegesfeier der päpstlichen Allgewalt.

Welche tiefe Wurzeln diese Gewalt in der öffentlichen Meinung geschlagen hatte, erhellt am Besten aus dem schließlichen Ausgange des Kampfes zwischen den Päpsten und den hohenstaufischen Kaisern. So weit der heldenmüthige Friedrich II. den Nachfolgern des Innocenz an Geist und persönlicher Größe überlegen war, so wenig vermochte er doch die hierarchische Starrheit eines Gregor IX. (1227—1241) zu überwältigen, und als Innocenz IV. (1243—1254) von Lyon aus den Kampf mit allen Mitteln der geistlichen Macht und aller Gluth des leidenschaftlichsten Priesterhasses fortsetzte, sah sich Friedrich am Ende zu Anerbietungen genöthigt, mit welchen allen Ansprüchen des Papstes, nur nicht seiner Rachsucht, genügt war. Da auch diese verworfen wurden, entbrannte der Zwist auf's Neue. Bald darauf (1250) starb Friedrich, zu Tode gehetzt, aber nicht besiegt. Nach seinem Tode behauptete sein Sohn Konrad in Deutschland die Sache des hohenstaufischen Hauses mit Glück gegen den päpstlichen Gegenkönig Wilhelm von Holland, aber auch ihn raffte ein schneller Tod weg (1254); sein tapferer Halbbruder Manfred, der Sicilien als König beherrschte, verlor im Jahre 1266 Krone und Leben an den päpstlich privilegirten Thronräuber Carl von Anjou, und König Konrad's Sohn, Konradin, der letzte der Hohenstaufen, endete nach der unglücklichen Schlacht bei Tagliacozzo auf dem Blutgerüste (29. October 1268). Mit Rudolph II. von Habsburg (1273 ff.) nahm die Politik der deutschen Kaiser eine andere Richtung; mehr um die Vermehrung ihrer Hausmacht, als die Aufrechthaltung des kaiserlichen Ansehens nach Außen bemüht, überließen sie Italien meist seinem Schicksale, und die Päpste hatten die lange angestrebte Unabhängigkeit von Kaiser und Reich erreicht.

So stand nun die Kirche als selbstständige Macht und festgeschlossener Organismus da. Die Geistlichkeit — durch viele, namentlich während der Kreuzzüge anwachsende Kirchengüter sicher und mächtig, von Staatssteuern (seit Innocenz III.) und bürgerlichem Gerichtsstande befreit, durch die Ehelosigkeit von den Laien und dem Laienstaate geschieden, in ihrem Innern durch die Stufenunterschiede der Hierarchie (niederer Klerus; Bischöfe und Domcapitel; Erzbischöfe) geordnet — bildete eine getrennte Kaste, welche, über alle anderen Stände erhaben, im Alleinbesitze des Rechts war, die Lehre der Kirche auszulegen und mitzutheilen, die Gesetze des religiösen Lebens zu bestimmen, über alle Handlungen der Menschen in der Beichte vollständige Rechenschaft zu verlangen (seit Innocenz III.), kraft einer immer weiter ausgedehnten Schlüsselgewalt über sie zu richten, das ganze Verhältniß zwischen dem Menschen und der Gottheit zu vermitteln, auch bürgerliche Angelegenheiten, sobald sie sich mit der Religion berührten, Ehesachen u. s. f. richterlich zu schlichten. Neben dieser Beamtenschaft hatte die Kirche über ein zahlreiches, streng disciplinirtes, zu unbedingtem Gehorsame verpflichtetes Heer von Mönchen zu verfügen und auch diese Einrichtung

erreichte während unseres Zeitraumes einen Umfang und eine Bedeutung, die sie nie zuvor gehabt hatte. Zu den früheren nach der Regel des h. Benedict eingerichteten Mönchsvereinen kam eine Reihe verwandter Orden hinzu: die Hirsauer Congregation, durch welche Abt Wilhelm seit 1069 die deutschen Klöster reformirte; der Orden von Grammont, durch Stephan von Tigerno (1073 ff.), der Karthäuser-Orden, durch Bruno von Cöln (1084), der Orden von Fontevraud, durch Robert von Arbrissel (1094), der Orden des h. Antonius, durch Gaston (1095), der Prämonstratenser-Orden, durch Norbert von Xanten (1120), der Karmeliter-Orden, durch den Calabresen Berthold (um 1156) gestiftet (später in einen Bettelorden verwandelt), der Cistercienser-Orden endlich, welcher, von dem Abte Robert aus der Champagne im J. 1098 in Citeaux (Cistercium) gegründet, in kurzer Zeit, besonders durch die Thätigkeit des hochverehrten h. Bernhard von Clairvaux († 1153), so sehr in Aufnahme kam, daß er selbst vor der berühmten Congregation von Clugny, nicht ohne gegenseitige Reibungen und Eifersüchteleien, den Vorsprung gewann. Einen neuen höchst einflußreichen Zweig des Mönchthums, die Bettelorden, brachte das 13. Jahrhundert hervor; die Dominicaner namentlich, von dem Spanier Dominicus Guzman (seit 1205) zunächst zur Bekehrung und Bekämpfung der südfranzösischen Ketzer, und die Franciscaner, von dem schwärmerisch-begeisterten, angeblich wunderthätigen christlichen Cyniker Franz von Assisi (seit 1207) gestiftet, erlangten in wenigen Jahrzehenden die allgemeinste Verbreitung, eine Menge der wichtigsten Privilegien und, dem Gelübde der völligen Besitzlosigkeit zum Trotze, ungeheuere Reichthümer, gewannen durch die Strenge ihrer Mönchsregel, ihre zahlreichen Verzweigungen in Laienbrüderschaften und Frauenvereinen, ihren beständigen Verkehr mit dem Volke, durch den mit Legenden aller Art genährten Glauben an ihre besondere Heiligkeit und Begnadigung, bald auch durch ihre rege wissenschaftliche Thätigkeit den größten Einfluß und bildeten eine immer schlagfertige Glaubensarmee der Kirche. Selbst die kriegerischen Neigungen der Zeit wurden durch das Mönchsleben geheiligt; in den Kreuzzügen, den spanischen Maurenkriegen und bei ähnlichen Veranlassungen entstanden geistliche Ritterorden, welche zu den gewöhnlichen Mönchsgelübden das des Kampfes gegen die Ungläubigen hinzufügten: die Tempelritter, 1119 durch Hugo von Payens gestiftet; die Johanniter (Hospitaliter), ursprünglich (seit 1099) Krankenpfleger, bald als Krieger ausgezeichnet; die deutschen Ritter (im J. 1190 entstanden, seit 1226 in Preußen, mit den gegen die heidnischen Liefländer gerichteten Schwertbrüdern vereinigt); die Orden von Calatrava, von Alcantara und einige andere. Auch von diesen Vereinen kamen mehrere, schon als allgemeine Adels-Associationen, zu bedeutender Macht und großem Reichthume. Alle diese Diener der Kirche aber, und zwar die Mönche noch mehr, als die Weltgeistlichen, waren zugleich Diener und Vorkämpfer des Papstthums. In diesem concentrirte sich die ganze Macht der Kirche und vor seiner monarchischen Allgewalt trat die ältere bischöfliche Aristokratie, wenn auch nicht ohne Widerstreben, völlig zurück. Die Päpste, aus den Stellvertretern des Petrus zu Stellvertretern Gottes und Christi geworden, nahmen das Recht für sich in Anspruch und wußten es bald auch durchzusetzen, über allen kirchlichen Gesetzen stehend, von den Kirchenversammlungen, deren Berufung ihnen allein zustehen sollte, nur berathen, nicht abhängig, die Disciplin der Kirche zu bestimmen und ihren Glauben mit unfehlbarer Auctorität auszulegen. Sie allein konnten von den kirchlichen Vorschriften dispensiren, von Eiden entbinden, mit Umgehung der Bischöfe Absolution ertheilen, Verstorbene heilig sprechen. Sie bestätigten oder ernannten Bischöfe, als ihre Vicarien, nahmen ihnen Vasallen-Eide ab, beauf-

sichtigten sie durch zahlreiche Legaten, revidirten und reformirten in oberstrichterlicher Eigenschaft ihre Urtheile, richteten und versetzten oder entsetzten sie auch nach Umständen. Sie besteuerten Kirchen und Klöster für kirchliche Zwecke, wozu namentlich die Kreuzzüge reiche Gelegenheit darboten, verwendeten diese Gelder ohne Rechenschaft und nahmen nicht ohne Erfolg ein unbedingtes Verfügungsrecht über alle Kirchenstellen in Anspruch. Mußten sich auch diese Ansprüche in der Wirklichkeit viele Beschränkungen gefallen lassen, so waren sie doch gegen das Ende unseres Zeitraumes nicht bloß in einer systematisch ausgebildeten kirchenrechtlichen Theorie vorhanden, sondern auch praktisch in der Hauptsache durchgesetzt.

Wie wesentlich aber diese Hierarchie aus dem Geiste jener Zeit hervorgegangen und wie sehr sie für dieselbe Bedürfniß war, erhellt am Einleuchtendsten aus dem Umstande, daß gleichzeitig mit ihrer Ausbildung, und großentheils durch sie bedingt, die eigentliche Blüthezeit der mittelalterlichen Kirche eintrat. Ihre Zustände waren jetzt im Ganzen geordnet und der Geist der Zeit konnte sich ungehemmter als früher in durchgreifender Gestaltung des Lebens ausprägen. Der Klerus erhob sich, trotz aller Uebelstände, die im Gefolge seiner Macht und seines Reichthums, namentlich aber als Folge der erzwungenen Ehelosigkeit eintraten, doch im Ganzen unverkennbar aus der Verwilderung der vorangegangenen Jahrhunderte, und hatten auch die Versuche mehrerer Päpste zur Wiedereinführung des kanonischen Lebens keinen bleibenden Erfolg, so waren dagegen die von Innocenz III. wieder angeordneten Provincial-Synoden ein geeignetes Mittel seiner Ueberwachung. Ueber die Laien wurde in der Beichte eine umfassende Aufsicht geübt, die bei all' ihrer Aeußerlichkeit doch jener Zeit ohne Zweifel heilsam und nothwendig war. Der Cultus nahm durch den allgemeinen Gebrauch der lateinischen Sprache und der römischen Liturgie mehr und mehr eine feste und gleichmäßige Gestalt an. In demselben wurde das Wort ganz entschieden von der liturgischen Handlung überwogen, wie dieß der Vorliebe der Zeit für greifliche Formen gemäß war; die Predigt unterblieb oft ganz und war jedenfalls dem Volke meistens unverständlich. Den Mittelpunkt des Gottesdienstes bildeten die Sacramente, deren Siebenzahl seit Peter dem Lombarden (um 1160 s. u.) festgestellt wurde. Unter diesen nahm das Abendmahl die wichtigste Stelle ein; die Lehre von der Transsubstantiation (Brod- und Weinverwandlung), im Volksglauben fortwährend durch Wunderlegenden befestigt, wurde schon um 1050 gegen den freidenkenden Berengar von Tours durch hierarchische Machtsprüche behauptet, im folgenden Jahrhunderte allgemein verbreitet und auf dem Lateran-Concil gesetzlich festgestellt. Eine Folge dieser Lehre war es, daß nach verschiedenen anderweitigen Vorsichtsmaßregeln gegen das Verschütten des heiligen Blutes den Laien der Kelch ganz entzogen wurde; im 13. Jahrhundert wird diese Sitte allgemeiner; die Theorie weiß sie durch ihre Lehre von der Concomitanz (dem Enthaltensein des Blutes in der verwandelten Hostie), der Volksglaube durch Erzählung von Blutwundern zu rechtfertigen. Die Anbetung der Hostie wird im 13. Jahrhundert üblich und gegen das Ende desselben durch das Frohnleichnamsfest gefeiert, welches, im Lüttich'schen entstanden, von Urban IV. (1264) für die ganze Kirche angeordnet, aber erst im 14. Jahrhundert wirklich allgemein wurde. Um diese Gottesverehrung rankte sich fortwährend eine immer reicher werdende Heiligen- und Reliquien-Verehrung, besonders durch die Kreuzzüge und die an Heiligenwundern sich überbietenden Mönchsorden genährt und von der frommen Phantasie mit unzähligen Dichtungen im abenteuerlich-romantischen Styl der Zeit gefeiert. Vor Allen aber war es die Himmelskönigin, der die höchsten Huldigungen dargebracht wurden;

Minnesänger und Mystiker wetteiferten in ihrer Verherrlichung, die verschiedenen Mönchsorden rühmten sich ihrer besonderen Gnadengaben; die Schule erfand für sie, statt der gewöhnlichen Verehrung, eine „Ueberverehrung" (Hyperdulie); die Sonnabende und Vigilien waren ihr geweiht; der englische Gruß (Ave Maria) trat dem Vaterunser als stehende Gebetsformel zur Seite, und ward, wie dieses, am Rosenkranze (um 1270 durch Dominicaner verbreitet) abgezählt; um 1140 kam in Lyon das Fest ihrer unbefleckten Empfängniß auf, und während sich die Schule darüber stritt, verbreitete es sich im Volke. Selbst damit war aber die Religion dem Volke noch nicht nahe genug gerückt; in der religiösen Komik des Narrenfestes und ähnlicher Feiern wurde die ganze Derbheit des Volkswitzes, nicht ohne Widerstreben der Geistlichkeit, in den Cultus übertragen, zugleich aber freilich der Satyre gegen diesen Cultus und seine Diener ein weites Feld eröffnet. Heilsamer jedoch als diese Ausdehnung des Cultus war die innere Veränderung, welche durch den Einfluß der frischaufblühenden Kirche mit ihm vorging; die kirchliche Baukunst besonders nebst den in ihrem Dienste stehenden Künsten erreichte in unserm Zeitraume die Vollendung, von welcher die zahlreichen Dome des 13. und 14. Jahrhunderts Zeugniß geben, und in den Ländern diesseits der Alpen bildete sich für sie seit der Mitte des 12. Jahrhunderts statt des bisherigen romanischen jener eigenthümliche deutsche Styl aus, durch den es möglich wurde, die Anschauungen einer tiefen und mystischen Frömmigkeit in einer reichen Fülle der großartigsten Formen darzustellen.

Auch die Theologie hatte in diesem Zeitraume ihre eigenthümliche und reiche Entwickelung. Auf die lange Periode der Barbarei, in welcher sich die Wissenschaft von den christlichen Völkern zu den orientalischen und spanischen Arabern geflüchtet hatten, folgt bald nach dem Beginne des 11. Jahrhunderts ein Aufschwung, der in verhältnißmäßig kurzer Zeit das ganze christliche Abendland ergriff und dessen Folge jene eigenthümliche Gestalt der theologischen und philosophischen Wissenschaft war, welche unter dem Namen der Scholastik bekannt ist. Der großartigen Organisation der kirchlichen Verfassung und des Cultus soll jetzt eine ebenso ausgeführte Glaubenswissenschaft entsprechen. Das Mittel zur Gewinnung derselben bietet der Zeit, welcher die selbstständige philosophische Productivität noch abgeht, die freilich nur bruchstückliche und zum Theil in sehr trüber Gestalt überlieferte griechische Philosophie, vor Allem das Aristotelische System, dessen dialektische Form jener Tendenz auf's Erwünschteste entgegenkam; ihren Inhalt soll sie der kirchlichen Lehre entnehmen, und sie selbst will nichts Anderes sein, als eine mit Hilfe der Philosophie oder Dialektik zu Stande gebrachte Systematisirung dieser Dogmen. Weil aber die Philosophie als solche eben nur in der Unabhängigkeit von allen Auctoritäten Bestand hat, so lag in diesem Versuche ein innerer Widerspruch und es konnte nicht fehlen, daß einerseits durch die dialektische Behandlung auch der Inhalt der überlieferten Dogmen vielfach verändert wurde, andererseits das Denken, in seiner freien Bewegung gehemmt und von einer selbstständigen Untersuchung der wichtigsten Fragen zurückgeschreckt, sich in kleinliche Spitzfindigkeiten, leeres Hin- und Herreden, unfruchtbares Schulgezänke, mit einem Worte, in jenen ganzen Formalismus verlor, an welchen man bei dem Namen der Scholastik mit Unrecht allein zu denken pflegt. Denn so auffallend gerade diese Seite an ihr hervortritt, so wenig dürfen wir doch übersehen, daß erst in der Scholastik die christliche Lehre zum System ausgebildet, die alte Philosophie für die christlich-germanischen Völker verarbeitet und durch Beides der Grund zu einer selbstständigen theologischen und philosophischen Wissenschaft gelegt worden ist, die in ihrer weitern Entwickelung jene harte Schale der

Schultheologie zersprengt und auch zur praktischen Befreiung und Fortbildung des religiösen Geistes einen unschätzbaren Beitrag geliefert hat.

Der Anfang dieser wissenschaftlichen Entwickelung fällt mit dem unseres Zeitraumes zusammen. In den theologischen Schulen, welche sich von der carolingischen Zeit her erhalten hatten, begann um die Mitte des 11. Jahrhunderts eine eifrigere Thätigkeit; man fing an, die kirchlichen Lehren mit Hilfe der aristotelischen Logik unter der platonischen (oder eigentlichen neuplatonischen) Metaphysik zu erörtern, und mit der überlieferten Glaubenslehre philosophische Untersuchungen über das Wesen der Dinge, die allgemeinen Begriffe, die Grundbestandtheile der Welt und ihr Verhältniß zu Gott zu verbinden. Der Hauptsitz dieser wissenschaftlichen Thätigkeit war Frankreich. Hier stiftete um 1050 der berühmte Lanfranc aus Pavia, Abt des Klosters Bec in der Normandie, später Erzbischof von Canterbury, eine zahlreiche Schule, in der eine der Kirche dienstbare Dialektik mit Eifer betrieben wurde. In freierem Geiste wirkte sein Gegner Berengar von Tours, dem seine Bestreitung der Transsubstantiation vielfache Verfolgungen zuzog. Lanfranc's Schüler und Nachfolger im Bisthume war Anselm (geb: zu Aosta 1034, † 1109), der eigentliche Vater der Scholastik, welcher dieser für längere Zeit ihren Weg vorzeichnete, während gleichzeitig Roscellin eine freiere Stellung zur Kirchenlehre einnahm. Auf dem von diesen und Anderen gelegten Grunde entwickelte sich sofort ein reges wissenschaftliches Leben, und der neuerwachte Forschungstrieb suchte sich verschiedene Wege, während sich die Einen mit dem größten Eifer der Dialektik und den metaphysischen Untersuchungen über die Gründe des Seins, die Gottheit, die Form und die Materie ergaben, aber auch nicht selten durch diese dialektische Richtung von dem schmalen Pfade der Orthodoxie abgeführt wurden, so suchten Andere ihr Heil in mystischer Beschaulichkeit und machten die inneren religiösen Zustände, die innere Einheit des Gemüthes mit Gott, die Mittel und Stufen seiner Erhebung zu Gott, zum Gegenstande einer, in ihrer Form gleichfalls scholastischen, in ihren Resultaten nicht selten der wissenschaftlichen Verstandesbildung und dem besonnenen Denken feindseligen Theorie; eine dritte Classe endlich benützte die neugewonnene dialektische Fertigkeit in unbedingterer Unterordnung unter die kirchliche Auctorität, vorherrschend nur zur Sammlung und Entwickelung der in der Kirche anerkannten Lehrbestimmungen und zur Feststellung der Grenzen, innerhalb deren sich das Denken in jener Zeit allein bewegen durfte. Unter den Männern der ersten Classe sind die bedeutendsten: Wilhelm von Champeaux, der Platoniker Bernhard von Chartres, sein Schüler Gilbert de la Porrée (auch Gilb. v. Poitiers genannt), und der ebenso durch die Schicksale, welche ihm fremder Haß und eigene Leidenschaftlichkeit bereitete, wie durch sein reiches Talent und seine glänzende Lehrthätigkeit bekannte Abälard, der erste Dialektiker und einer der freiesten Köpfe seiner Zeit, sämmtlich aus der ersten Hälfte des 11ten Jahrhunderts; die zweite wird neben dem h. Bernhard von Clairvaux, einem auch praktisch höchst einflußreichen und thätigen Manne, vorzugsweise von den Lehrern des Klosters St. Victor in Paris, Hugo, Richard und Walther, vertreten; unter den Theologen der dritten Classe hat keiner ein solches Ansehen erreicht, wie Peter von Novara (Petrus Lombardus † 1164), der magister sententiarum, dessen „Summe der christlichen Lehre" das theologische Lehrbuch des ganzen Mittelalters geblieben ist und von den berühmtesten Scholastikern der Folgezeit commentirt wurde. In Folge dieser Leistungen konnten bereits gegen das Ende des 12ten Jahrhunderts Versuche zu großartigeren, alle wissenschaftlichen Elemente der Zeit umfassenden Systemen gemacht werden, wie z. B. von dem für damals gelehrten Alanus von

Lille ein solcher vorliegt. Indessen läßt sich gerade um diese Zeit ein gewisses Nachlassen der theologischen Productivität während einiger Jahrzehende und eine, auch durch ketzerische Philosophen (wie der neuplatonische Pantheismus des Amalrich von Bena und David von Dinant — um 1200) genährte, Unzufriedenheit mit dem vorhandenen Zustande nicht verkennen, wie diese auch sonst neuen Entwickelungen vorangeht. Diese Stimmung spricht sich z. B. bei dem classisch gebildeten Johann von Salisbury († 1182) aus, dessen Warnungen vor den dialektischen Spitzfindigkeiten aber freilich bei der ganzen Geistesrichtung der Zeit erfolglos bleiben mußten.

Den äußern Anstoß zum Eintritte einer neuen Epoche in der Geschichte der Scholastik gaben zwei Umstände von durchgreifender Wichtigkeit. Der eine war die Vereinigung und Sicherstellung der wissenschaftlichen Kräfte und Thätigkeiten in privilegirten gelehrten Innungen oder Universitäten, die nach dem Vorgange von Salerno, Bologna und Paris während des 13. Jahrhunderts in Italien, Frankreich, England und Spanien zahlreich entstanden, und unter denen für die Theologie Paris und nächst diesem Oxford die wichtigsten wurden. Der andere war das erneuerte und erweiterte Studium des Aristoteles seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts. Die Schriften dieses Philosophen, im Abendlande nur zum kleinsten Theile bekannt, hatten in Verbindung mit denen seiner neuplatonischen Ausleger in den arabischen Reichen schon früh eine sehr günstige Aufnahme gefunden, seit dem 9. Jahrhunderte hatte sich an dieselben im fernen Osten eine selbstständige arabische Philosophie angelehnt, und als diese um den Anfang des 12. Jahrhunderts hier erlosch, blühte sie am andern Endpunkte der arabischen Weltherrschaft, in Spanien, so kräftig wieder auf, daß sich das 12. Jahrhundert hindurch die spanischen Araber an wissenschaftlicher Thätigkeit mit ihren christlichen Nachbarn nicht bloß messen können, sondern ihnen in vieler Beziehung überlegen sind. Von hier aus verbreitete sich die erste vollständigere Bekanntschaft mit Aristoteles in den Occident, wo dieser daher zuerst nur in arabischen Uebersetzungen und in trüber Vermischung mit arabischer Naturphilosophie bekannt war; später erhielt man aus dem byzantinischen Reiche griechische Exemplare und in Folge davon bessere Uebersetzungen, wenn auch die reine Kenntniß der Aristotelischen Philosophie fortwährend fehlte, und man fand in diesem ausgearbeiteten System so sehr, was der Geist der Zeit suchte, daß sich für das Studium desselben alsbald ein unglaublicher Eifer entzündete und daß Aristoteles, trotz des anfänglichen Mißtrauens und der Verbote von Seiten der Hierarchie, in wenigen Jahrzehnten zur unbedingten, der heil. Schrift und der Kirche fast gleichgeachteten Auctorität in den theologischen und philosophischen Schulen emporstieg. Jetzt erst hatte die mittelalterliche Wissenschaft die ihr angemessene Form gefunden und entwickelte sich sofort in einer dreifachen Generation scholastischer Lehrer zu großartigen, mit eisernem Fleiße und bewunderungswürdigem Scharfsinne ausgeführten Systemen, die sich aber freilich nur um so mehr in jene endlosen Labyrinthe verwickeln, in welche der Verstand um so gewisser geräth, je beharrlicher er sich in unlösliche Aufgaben vertieft.

Zu den Ersten, welche die scholastische Wissenschaft in diesem Geiste bearbeitet haben, gehört der Syllogistiker Alexander von Hales, ein Engländer (um 1220) und der Schwabe Albert von Bollstädt (Albertus Magnus, geb. 1193, † 1280), ein nicht bloß durch philosophischen Tiefsinn, sondern auch durch Gelehrsamkeit und namentlich durch eine damals seltene Naturkunde unter seinen Zeitgenossen hervorragender Mann, in dessen System sich die Kirchenlehre und Aristoteles, theistischer Supranaturalismus und pantheistischer Rationalismus zu einem höchst merkwürdigen Ganzen verbinden. Ihm folgte in derselben Richtung sein

Schüler, der heil. Thomas von Aquino (geb. 1227, † 1274), der Plato der Scholastiker, welcher ebenso durch verhältnißmäßige Musterhaftigkeit seiner Form, wie durch die eigenthümliche Verbindung der Theologie und Philosophie in seinem System, bei gänzlichem Zurücktreten der naturwissenschaftlichen Untersuchung, den eigentlichen Höhepunkt dieser Denkweise darstellt und neben welchem auch seine zwei gleichfalls großen Zeitgenossen, der von den Mystikern hochgeachtete Joh. Bonaventura und der vergeblich zur Erfahrung und Naturforschung zurückrufende Roger Baco, nur in zweiter Reihe, zu erwähnen sind. Von der Idee Gottes, als des unendlichen Verstandes, ausgehend, sucht Thomas die Gesammtheit des Seienden als eine mit innerer Nothwendigkeit sich entwickelnde Stufenreihe göttlicher Offenbarungen zu begreifen und in diese Reihe auch die Kirche mit ihren Gnadenmitteln als die unerläßliche Vollendung derselben einzuordnen; indem er aber zugleich an der ganzen Uebernatürlichkeit der kirchlichen Lehren und Einrichtungen festhält, so kommt durch sein nebenhergehendes rationales Bestreben nur um so mehr der Widerspruch der in der Scholastik verknüpften Elemente zum Vorscheine. Wirklich begann auch unmittelbar nach Thomas dieser Widerspruch hervorzubrechen in dem System, durch welches der Schotte Joh. Duns Scotus († 1308), der scharfsinnigste und spitzfindigste unter allen Scholastikern, seinem Vorgänger die Palme streitig machte. Während Thomas alle natürlichen und positiven Gottesoffenbarungen aus der Nothwendigkeit des göttlichen Denkens abgeleitet hatte, so weiß Scotus mit eindringender Schärfe die Widersprüche aufzuzeigen, in welche diese philosophische Begründung des kirchlichen Supranaturalismus verwickelt; er zeigt, daß nicht bloß die eigenthümlich christlichen Lehren, sondern selbst Wahrheiten der natürlichen Religion, wie die Allmacht Gottes und die Unsterblichkeit, sich durch die Vernunft nicht beweisen lassen; er findet es überhaupt ungehörig, der göttlichen Allmacht ihre Wege vorschreiben zu wollen. An die Stelle der Nothwendigkeit, welche im göttlichen Denken, begründet durch unser Denken, zu erkennen ist, tritt jetzt die unbeschränkte Freiheit der göttlichen Anordnungen und die unbedingte Pflicht, sich ihnen gläubig zu unterwerfen; der göttliche Wille soll weder durch natürliche, noch durch sittliche Gesetze gebunden, seine Beschlüsse daher nicht durch unsere Vernunft, sondern nur durch die Offenbarung zu erkennen sein. So unbedingt sich aber hiemit die Vernunft dem positiven Glauben und der kirchlichen Auctorität zu unterwerfen scheint, so liegt doch in Wahrheit diesem System ein solches Mißtrauen gegen die Vernünftigkeit jenes Glaubens zu Grunde, daß es nur größerer Rücksichtslosigkeit bedurfte, um die auch von Scotus entschieden hervorgehobene Freiheit des Menschen gegen dasselbe zu kehren, und so folgt wirklich unmittelbar auf seine Zeit mit dem Verfalle der mittelalterlichen Kirche auch der ihrer Wissenschaft, der Scholastik.

Vorerst jedoch war für die Kirche noch die Zeit der höchsten Triumphe, und nicht zufrieden mit der Ausdehnung ihrer Macht im Innern und den Eroberungen im Reiche des Geistes, versuchte sie gleichzeitig mit zweihundertjähriger Anstrengung aller ihrer Kräfte auch nach Außen als erobernde Macht aufzutreten. Die längst beklagte Bedrückung der christlichen Pilger durch die ungläubigen Beherrscher Palästina's erzeugte in dem kriegerischen Zeitalter den Gedanken, das heilige Land durch die vereinigte Macht der Christenheit zu befreien und die Orte ihrer höchsten Verehrung für diese zu erobern. Bald durchzogen Kreuzprediger, wie Peter der Einsiedler, die Länder, und mit allgemeiner Begeisterung wurde i. J. 1095 auf den Synoden von Piacenza und Clermont, unter Papst Urban's II. persönlicher Leitung, der erste Kreuzzug beschlossen. Wirklich gelang es nach ungeheurem Menschenverluste einem meist aus Frankreich und

den Niederlanden gesammelten Kreuzheere unter Gottfried von Bouillon, i. J. 1099 Jerusalem zu erobern und ein christliches Königreich daselbst zu errichten, dem mehrere christliche Fürstenthümer (Edessa, Antiochien u. a.) zur Seite standen. Indessen waren diese Eroberungen, im Innern wenig befestigt und durch die äußeren Feinde unaufhörlich bestürmt, ohne fortwährende Hilfe vom Abendlande aus nicht zu halten. Nach dem Falle Edessa's (1144) wurde auf des heil. Bernhard und Papst Eugen's III. Aufforderung von dem deutschen Kaiser Konrad III. und Ludwig VII. von Frankreich ein zweiter Kreuzzug (1147—1149) zur Rettung des bedrängten Christenthums unternommen, der aber gänzlich mißglückte. Im J. 1187 machte Saladin durch die Eroberung Jerusalem's dem christlichem Königreiche daselbst ein Ende. Neue Anstrengungen wurden gemacht, ihm die Beute zu entreißen, aber die Deutschen (1189 f., dritter Kreuzzug) erlagen nach dem Tode ihres Kaisers Friedrich Barbarossa vor Ptolemais der Pest, und die unmittelbar darauf folgende Unternehmung der vereinigten Franzosen und Engländer unter Philipp August II. und Richard Löwenherz (1190 f.) konnte schon wegen der Uneinigkeit ihrer Führer keinen bedeutenden Erfolg haben. Noch weniger wurde etwas später (1196) von einem aus Deutschen, Italienern und Ungarn bestehenden Heere ausgerichtet. Die Ergebnisse eines vierten vielversprechenden Zuges unter dem Venetianer Dandolo (1201 ff.) beschränkten sich auf die bereits erwähnte Eroberung Konstantinopel's. Auf einem fünften, oder wenn man die nutzlose Unternehmung des Königs Andreas von Ungarn (1216 f.) mitzählen will, sechsten, den Friedrich II. der Hohenstaufe, lange vom Papste dazu gedrängt, zuletzt i. J. 1228 gegen dessen Willen und Bannfluch ausführte, gewann dieser durch einen Waffenstillstand Jerusalem und einen Theil Palästina's, welches jedoch bald wieder verloren ging. Ludwig's IX. d. Heil. Versuch, durch einen Angriff auf Aegypten Palästina zu befreien (1248 ff.), endigte mit der Gefangennehmung des Königs und seines Heeres. Als 20 Jahre später (1270) Ludwig bei der Belagerung von Tunis starb (letzter Kreuzzug), war die Theilnahme für diese Unternehmungen in Europa längst erloschen und i. J. 1291 fiel die letzte christliche Besitzung in Palästina, Ptolemais, in die Hände der Saracenen.

Dieser Erfolg erscheint nun unglücklich genug, besonders wenn man erwägt, welche ungeheure Opfer an Kraft und Menschenleben die Kreuzzüge gekostet haben. Nichtsdestoweniger waren die Unternehmungen von der fruchtbarsten Wirkung, wie für den gesammten Zustand der abendländischen Völker, so namentlich auch für ihr kirchliches Leben. Nicht bloß, weil durch diese Züge den Päpsten, die sich an die Spitze der ganzen Bewegung gestellt hatten, eine unermeßliche Macht und eines der wirksamsten Mittel zur Beherrschung der weltlichen Fürsten in die Hand gegeben und der Geistlichkeit reiche Gelegenheit zur Vermehrung ihres Einflusses und Besitzes verschafft wurde, sondern hauptsächlich deßhalb, weil dem christlichen Abendlande in diesem gemeinsamen Handeln zuerst das volle Bewußtsein seiner Zusammengehörigkeit aufging, eine höhere Begeisterung in den rohen Sinn der Völker eindrang, der Ausblick auf einen neuen Schauplatz und neue Thaten die Phantasie ergriff und der neue Verkehr ihren Gesichtskreis und ihre Bildungsmittel erweiterte. Die Kreuzzüge sind der trojanische Krieg der europäischen Christenheit gegen den Muhamedanismus, eine That jugendlicher Begeisterung, die nach verständigem Maßstabe und hinsichtlich ihres nächsten Zweckes schwärmerisch und unpraktisch, doch durch sich selbst und als inneres Bildungsmoment unberechenbar gewirkt hat. Was die Kirche suchte,

war das Grab ihres Stifters, was sie fand, die Quelle einer neuen Bildung für sich selbst.

Wie glänzend aber die mittelalterliche Kirche in dieser reichen und kräftigen Thätigkeit nach Innen und Außen auch dasteht, so können wir doch mitten in dieser Blüthe bereits die Keime ihres Verfalles nachweisen. Die weltliche Macht der Hierarchie, so nothwendig sie jener Zeit sein mochte, war doch zugleich ein Heraustreten des geistlichen Standes und Amtes aus seinem rein religiösen Charakter; schon in der Art, wie sie erkämpft wurde, zeigt sich das kirchlich-religiöse Interesse vielfach durch Herrschsucht und Leidenschaft und durch alle Kunstgriffe politischer Schlauheit getrübt; ebenso mußte aber diese unbeschränkte Macht ihrerseits, wie die menschliche Natur einmal ist, den selbstischen Neigungen ihrer Besitzer zur Nahrung dienen. Mit dem steigenden Erfolge der hierarchischen Ansprüche gehen daher zunehmende Klagen über die Verweltlichung des Klerus Hand in Hand. Bei der höhern Geistlichkeit, die Päpste und ihre Legaten voran, ist es besonders ihre Herrschsucht, bei der niedern die im Gefolge des Cölibats einreißenden, von den Bischöfen nicht selten für Geld geduldeten Ausschweifungen, bei den Einen wie bei den Anderen eine unersättliche Habsucht, worüber geklagt wird, und auch die letztere wird ganz besonders den Päpsten und ihren Abgesandten vorgeworfen. Mußte aber dadurch an und für sich schon der Einfluß der Kirche auf die öffentliche Sittlichkeit gehemmt werden, so kam dazu die zunehmende Erschlaffung der Kirchenzucht durch die Ausdehnung des Ablasses und die seit Gregor VII. und Urban II. zuerst für wichtige Dienstleistungen ertheilten, aber schon im dreizehnten Jahrhunderte für Geld verkauften oder an Kirchen und Mönchsorden verschenkten Plenar-Ablässe, denen Bonifaz VIII. i. J. 1300 durch Stiftung des Jubeljahres die Krone aufsetzte. Auch der Cultus blieb bei aller Pracht und künstlerischen Verschönerung doch wegen der fremden Kirchensprache und der Zurückdrängung der Lehre gegen die Ceremonieen theilweise wirkungslos, und wenn sich die kirchliche Wissenschaft in subtilen Lehrbestimmungen erschöpfte, so wurde dagegen die sittliche Seite der Religion zu sehr von ihr vernachlässigt und sie selbst kam theils durch die Unfruchtbarkeit ihres Formalismus, theils durch die Vertheidigung mancher kirchlichen Mißbräuche noch während ihrer Blüthe selbst bei einem Theile der Zeitgenossen in Mißachtung.

Diese Bemerkungen werden die Erscheinung erklären, daß mit der Ausbildung der mittelalterlichen Kirche und ihrer Hierarchie auch eine steigende Opposition gegen dieselbe Hand in Hand geht, welche, bei außerkirchlichen Secten beginnend, mehr und mehr in die Masse des Volkes eindrang, sich auch literarisch nicht selten in scharfer Satyre und bitteren Klagen, von den Liedern der Troubadours bis zu dem unübertrefflichen Reineke Fuchs herab, Luft machte und die Kirchengewalt in der öffentlichen Meinung untergrub. Am Schroffsten trat diese Opposition in denjenigen Secten hervor, welche mit dem gemeinsamen Namen der Manichäer oder Katharer (daher unser: Ketzer) bezeichnet werden. Schon um die Mitte des siebenten Jahrhunderts war im griechischen Reiche, in Syrien und Armenien aus Ueberbleibseln der gnostischen und manichäischen Partei die Secte der Paulinianer hervorgegangen, welche auf den Grund eines manichäischen Dualismus, unter Opposition gegen die kirchliche Hierarchie und ihre Sacramente, das reine Paulinische Christenthum herstellen wollte. Diese Secte hatte sich unter fortwährenden Verfolgungen im westlichen Asien ausgebreitet und um den Anfang des neunten Jahrhunderts in Sergius einen Reformator und bei den Saracenen eine Zuflucht gefunden. Von Basilius dem Makedonier wieder unterworfen (871), erhielten sie i. J. 970 von dem Kaiser Johannes Tzimiskes freie Religionsübung und Wohnplätze in Thrakien. Um's J. 1115

von Alexius Komnenus unterdrückt, pflanzten sie sich in etwas milderer Form in der Secte der Bogomilen fort, welche zwar statt der zwei gleich ursprünglichen Principien der Paulinianer und Manichäer einen höchsten Gott annahm, dagegen den Satan für den ältesten Sohn Gottes, den Schöpfer der materiellen Welt und den Gott des alten Testaments hielt und auch in ihrer doketischen Ansicht von der Person Christi, ihrer Verwerfung der alttestamentlichen Geschichtsbücher, ihrer Bestreitung der kirchlichen Sacramente, Gebräuche und Tempel, ihren Weihen und ihrer Ascese sich an die Manichäer anschloß. Mit diesen orientalischen Secten scheint nun der Manichäismus in Verbindung zu stehen, welcher bald nach dem Anfange des eilften Jahrhunderts zuerst in Oberitalien, dann in Frankreich und einzelnen Theilen von Deutschland auftauchte und sich im Laufe des zwölften Jahrhunderts unter verschiedenen Namen und in vielerlei Gesellschaften über Frankreich, Oberitalien, das südliche und westliche Deutschland und bis nach England und Ungarn hinein verbreitete. Die Lehre dieser Häretiker war großentheils die der älteren Manichäer: unter Voraussetzung eines strengern oder gemilderten Dualismus behaupteten sie, daß der Satan die Welt überhaupt oder wenigstens die jetzige Welteinrichtung hervorgebracht habe, verwarfen das alte Testament und den alttestamentlichen Gott, bestritten die wahre Menschwerdung Christi u. s. f.; mit den älteren Manichäern stimmten sie ferner in der Verwerfung der Ehe und aller animalischen Nahrung zusammen. Besonders bezeichnend ist aber ihr Widerspruch gegen die kirchliche Hierarchie, die sie als weltlich und unrein verabscheuten, gegen die kirchlichen Sacramente, namentlich Taufe und Abendmahl, welchen sie zum Theil eben wegen der Unwürdigkeit der Geistlichen ihre Wirkung absprechen, gegen die Verehrung des Kreuzes und der Reliquien, die kirchlichen guten Werke und die meisten äußeren Gebräuche. Im Gegensatze hiergegen hatten sie theils ihre eigene Hierarchie und ihre eigenthümlichen gottesdienstlichen Einrichtungen, statt der Taufe z. B. die Handauflegung, theils aber nahmen sie für die sämmtlichen Mitglieder ihrer Secte alle Vorzüge des Klerus in Anspruch, dem sie namentlich auch durch ihre große Vertrautheit mit der Schrift gefährlich wurden. — Mit den Katharern stimmten im Widerspruch gegen den verweltlichten Klerus, den äußern Gottesdienst und die Kirchen, die Kindertaufe und Transsubstantiation, gegen die Fürbitten und guten Werke für die Verstorbenen die Petrobrusianer und Henricianer überein, welche um den Anfang des zwölften Jahrhunderts durch Peter von Bruys und Heinrich in Südfrankreich gestiftet, sich auch nach Deutschland und der Schweiz verbreiteten; der manichäischen Speculationen dagegen enthielten sie sich. — Einen noch einfacher praktischen Charakter trägt die Partei der Waldenser, welche von Peter Waldus, einem Kaufmanne in Lyon, um 1170 gegründet wurde und gleichfalls in Südfrankreich und Oberitalien ihren Hauptsitz hatte. Das Lesen der in die Landessprache übersetzten Bibel erzeugte in Waldus und seinen Anhängern den Trieb, als Prediger eines apostolischen Christenthums, apostolischer Milde und Armuth umherzuziehen; erst als ihnen von Bischof und Papst das Predigen verboten wurde, schieden sie von der Kirche aus, eiferten gegen das Papstthum, dessen Verderben sie von Sylvester I. und der Konstantinischen Schenkung herleiteten, gegen die Standesvorzüge des Klerus, gegen Ablaß und Todtenmessen, gegen den Eid, die Selbstvertheidigung und die Todesstrafe. Mit dogmatischen Speculationen haben sie sich nie abgegeben.

Die Hierarchie suchte diesen Angriffen, wie natürlich, mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln zu begegnen; wie es aber ihrem Wesen und dem Geiste der Zeit gemäß war, gab sie dabei den weltlichen Waffen vor den geistlichen den Vorzug. Zwar wurden auch Versuche zu gütlicher Belehrung der Ketzer

gemacht; so namentlich um's J. 1206 bei den Katharern im südlichen Frankreich (von der Grafschaft Alby Albigenser genannt) durch Bischof Diego von Osma und den heil. Dominicus; das Gewöhnliche war jedoch, daß man die ganze Strenge der damaligen barbarischen Gesetzgebung gegen sie anwandte. Schon im eilften und zwölften Jahrhunderte wurden viele Ketzer hingerichtet; Peter von Bruys z. B. starb auf dem Scheiterhaufen; ihre Spitze erreichte jedoch die Verfolgung, als Innocenz III. seit dem J. 1198 zur Ausrottung der manichäischen Ketzereien in Südfrankreich die schärfsten Maßregeln in Anwendung brachte. In dem gräuelvollen Albigenserkriege (1208—1229) wurden die schönen Landstriche der Grafschaft Toulouse verheert und sein Herrscherhaus enterbt. Ein bleibendes Vermächtniß dieser Verfolgung war die Inquisition, welche auf dem Lateran-Concil v. J. 1215 und dem Concil von Toulouse (1229) eingeführt und bald darauf dem Dominicaner-Orden übergeben, schon in den ersten Jahren ihres Bestehens namentlich in Südfrankreich, kürzere Zeit in Deutschland (wo der blutige Inquisitor Konrad von Marburg 1233 ermordet wurde), mit scheußlicher Grausamkeit wüthete. Eine zweite Maßregel, zu der die Albigenser-Verfolgung Anlaß gab, war das Gesetz (1229 in Toulouse), wodurch den Laien der Besitz der heil. Schrift und namentlich das Lesen derselben in den Landessprachen verboten wurde.

Auch diese Maßregeln thaten jedoch der häretischen Opposition keinen Einhalt. Die Secten der Katharer und Waldenser erhielten sich nicht bloß in Frankreich, sondern gewannen auch in Deutschland, Italien und Spanien an Verbreitung. Zu ihnen kamen neue Parteien von antihierarchischer Tendenz, wie die Brüder des freien Geistes, welche um 1200 entstanden, in den Rheingegenden ihren Hauptsitz hatten und ebenso durch die Innerlichkeit einer pantheistisch gefärbten Mystik, wie durch ihre freie Auffassung des Christenthums und ihre Polemik gegen die Geistlichkeit und die äußeren Satzungen Viele anzogen. Selbst unter den treuesten Vertheidigern der Hierarchie, den Bettelmönchen, bei deren Ursprung allerdings auch schon das Interesse einer demokratischen Reaction gegen die hierarchische Aristokratie im Spiele war, regte sich der Geist der Opposition: als Gregor IX. und Innocenz IV. seit 1231 die Streitigkeiten der Franciscaner über den Sinn ihres Armuthgelübdes zu Gunsten seiner laxern Auffassung entschieden, wandte sich der Unwille der strengern Partei (Spiritualen, später auch Fratricellen genannt) gegen den römischen Stuhl selbst und ging, durch apokalyptische Schwärmereien genährt, zu einer so heftigen Polemik fort, daß diese Mönche den Papst geradezu zum Antichrist machten, den ganzen Zustand der Kirche für verderbt erklärten und eine neue Periode des heiligen Geistes und seines ewigen Evangeliums verkündigten. Durch Papst Bonifaz VIII. verfolgt (1302 ff.), trennten sie sich von der Kirche, trotzten das ganze vierzehnte Jahrhundert hindurch allen Strafen und Verboten und mußten am Ende von dem Concil in Constanz als besondere Abtheilung des Franciscaner-Ordens anerkannt werden. Eine ähnliche Stellung nahmen die Begharden ein, freiere Vereine von Männern und Frauen, welche im eilften Jahrhunderte in den Niederlanden entstanden, im dreizehnten, meist den Bettelorden affiliirt, große Ausbreitung erlangten und theils den Lehren der Brüder des freien Geistes, theils denen der Fratricellen, wie auch anderen ketzerischen Meinungen, vielfachen Eingang gestatteten. Zu offenem Kampfe mit der Hierarchie gingen in Italien die Apostelbrüder (1260—1307), ein den strengeren Franciscanern ähnlicher, aber von der Kirche verpönter Bettelorden, in Deutschland das freiheitsliebende Völkchen der Stedinger (1234 vernichtet) fort; beide erlagen bischöflichen Kreuzheeren. Als ein Zeichen von dem Mangel an religiöser Befriedigung durch die Kirche mögen noch die Geißlerfahrten

erwähnt werden, welche (zuerst von Perugia aus im J. 1260), ohne kirchliche Genehmigung von aufgeregten Volksmassen unternommen wurden.

So war die scheinbar unbeschränkte Macht der Hierarchie um das Ende des 13. Jahrhunderts in der öffentlichen Meinung, der sie ihre ganze Größe verdankte, bereits theilweise unterhöhlt. Zugleich hatte sich in der wachsenden Selbstständigkeit der Staaten und Nationalitäten eine Gegenmacht herangebildet, die ungleich schwerer zu überwältigen war, als die größten einzelnen Herrscher. Wie gefährlich diese neue Macht der kirchlichen Gewalt werden konnte, dieß zeigte sich schon am Anfange des genannten Jahrhunderts, als der allmächtige Innocenz III. die neugeschaffene Grundlage der englischen Freiheit, die Magna Charta, im richtigen Vorgefühle ihrer Bedeutung, mit allen Mitteln vergeblich bekämpfte. Bedenklicher war jedoch der Widerstand, dem die Anmaßungen der Päpste gegen das Ende dieses Zeitraumes bei Fürsten und Völkern begegneten und durch den die Vollendung ihres Sieges über die deutschen Kaiser zum Anfange einer schweren Niederlage für sie wurde. Eben das Land, für dessen Besitz der letzte Hohenstaufe geblutet hatte, Sicilien, wurde dem päpstlich gesinnten Könige schon im J. 1282 durch die sicilianische Vesper wieder entrissen, und als gegen Frankreich dieselben Ansprüche geltend gemacht wurden, wie früher gegen Deutschland, war dieß das Zeichen zu einem für das Papstthum höchst unglücklichen Kampfe. Selbst der fromme Ludwig IX. hatte hier, von seinem Volke und Klerus gedrängt, durch die pragmatische Sanction vom J. 1269 den päpstlichen Eingriffen einen Damm entgegengestellt; als der hochfahrende Papst Bonifaz VIII. (1294—1303) gegen Philipp IV. den Schönen das Verfahren eines Innocenz III. erneuern wollte, so fand er bei diesem kräftigen Fürsten einen so entschlossenen Widerstand, daß dem Papstthume durch ihn die tiefste Erniedrigung bereitet wurde. Von seinen Ständen und seinem Volke unterstützt, konnte Philipp es wagen, nicht allein die päpstliche Einmischung in seine Streitigkeiten mit England kräftig zurückzuweisen, sondern auch den Legaten, der ihm die Befehle und Beschwerden des Papstes überbrachte, gefangen zu setzen, und als Bonifaz in gebieterischem Tone die Oberherrschaft über alle Könige in Anspruch nahm (die Bulle Unam sanctam catholicam) und Philipp in den Bann that, den Papst selbst in Anagni gefangennehmen zu lassen. Zwar wurde derselbe wieder befreit, aber in Folge dieser Mißhandlung erkrankte und starb er. Mit seinen Nachfolgern beginnt für das Papstthum die Periode jenes tiefen Verfalles, aus dem am Ende die Losreißung eines Theils der Kirche von Rom hervorging.

Dritter Abschnitt.

Die mittelalterliche Kirche im Uebergange zur neuen Zeit.

Vom Anfange des 14. Jahrhunderts bis zur Reformation.

Um die Zeit Innocenz III. hatte die kirchliche Gestaltung des Christenthums, welche von der mittelalterlichen Frömmigkeit angestrebt wurde, ihren Höhepunkt erreicht, gegen das Ende des 13. Jahrhunderts denselben bereits überschritten und es begannen sich sofort in rascher Folge und furchtbarem Umfange die Folgen von jener Veräußerlichung der Religion zu entwickeln, welche zwar im

Geiste der Zeit begründet und zur Bildung der europäischen Menschheit unentbehrlich war, aber nichtsdestoweniger auf einer theilweisen Verkennung ihres wahren Wesens beruhte und deßhalb auch im Laufe der Geschichte wieder überwunden werden mußte. Die Hierarchie, welche das ganze kirchliche Leben an sich gerissen hatte, verlor in selbstsüchtigem Mißbrauche ihrer Macht ebenso ihre innere Kraft, wie das Vertrauen der Völker; die kirchliche Wissenschaft, Sittenzucht und Gottesverehrung gingen mehr und mehr in ein geistloses und unwahres Spiel mit äußeren Formen über, von denen sich ein tieferes Geistes- und Gemüthsleben zurückgestoßen finden mußte; und aus dem Gefühle dieser Mängel gingen reformatorische Bestrebungen hervor, die der ganzen bisherigen Gestalt der Kirche gefährlich zu werden drohten. Es konnte nur zunächst der Versuch gemacht werden, auf dem Boden des bestehenden Kirchenthums selbst jene Uebelstände zu beseitigen, die Kirche der Hierarchie durch sich selbst und unter Voraussetzung ihrer bisherigen Grundlagen zu reformiren, und dieß wollten die großen Kirchenversammlungen am Anfange des 15. Jahrhunderts. Weil aber das Uebel nicht zufällig, sondern aus den Grundvoraussetzungen des mittelalterlichen Kirchenwesens in richtiger und naturgemäßer Folge hervorgegangen war, so ließ es sich auf diesem Wege nicht heben; die Reformations-Versuche waren fruchtlos, das Verderben kehrte in verstärktem Maße zurück und aus der Unzufriedenheit mit den gegebenen kirchlichen Zuständen ging der entschiedene Bruch des religiösen Bewußtseins mit seiner Vergangenheit und eine wesentlich neue Gestalt des Christenthums hervor.

Der erste entschiedene Anfang dieses Auflösungs- und Verjüngungs-Processes tritt an eben dem Punkte hervor, in welchem sich der Glanz der Kirche und ihrer Hierarchie zusammengedrängt hatte, am Papstthume. Als der Nachfolger Bonifaz' VIII., Benedict XI., schon im J. 1304 gestorben war, gelang es Philipp dem Schönen, in Clemens V. einen ihm zum Voraus verkauften Mann auf den päpstlichen Stuhl zu bringen. Mit ihm beginnt der mehr als siebzigjährige Aufenthalt der Päpste in Frankreich (zu Avignon), durch welchen das Papstthum in völlige Abhängigkeit von den französischen Königen gerieth, die s. g. babylonische Gefangenschaft des Papstthums. Gleich am Anfange dieses Zeitraumes mußte Clemens V. alle Erlasse des Bonifaz gegen Frankreich förmlich widerrufen, und gelang es ihm auch, sich der verlangten Verdammung desselben zu entziehen, so mußte er dafür den gräßlichen Justizmord des habsüchtigen Königs an den französischen Tempelherren gutheißen, von denen Viele ohne alle rechtliche Beweise und Formen als Ketzer hingerichtet wurden, und die Aufhebung dieses Ordens aussprechen. Nicht minder fügsam waren seine Nachfolger, auch durch ihr fast ganz mit Franzosen besetztes Cardinalscollegium gebunden, und die Könige von Frankreich waren fast unumschränkte Herren über die päpstliche Politik und die Güter der französischen Kirche. Dafür suchten sich die Päpste durch um so größere Anmaßungen gegen die übrigen Fürsten und namentlich gegen die deutschen Kaiser zu entschädigen. Venedig mußte sich vor den Bannflüchen Clemens' V. demüthigen, und als der kräftige deutsche König Heinrich VII. in Italien von einem Dominicaner im Abendmahle vergiftet worden war (1313), wagte es derselbe Papst, eine selbst nach Innocenz III. noch unerhörte Theorie über die Unterordnung des Kaiserthums unter den Stuhl Petri zu verkündigen. Als jedoch sein Nachfolger Johann XXII. (1316 bis 1334) diese Grundsätze gegen Ludwig den Bayer in Anwendung bringen wollte, entspann sich zwischen Beiden ein Kampf, der trotz aller zeitweisen Vermittelungsversuche auch unter dem redlichen, vom französischen Einflusse wider Willen überwältigten Benedict XII. (1334—1342) und dem gewaltthätigen, eine

unsittliche Politik mit einem sehr weltlichen Leben verknüpfenden Clemens VI. (1342—1352) fortdauerte. Wiewohl aber dem Letztern verfehlte und ungerechte Schritte seines Gegners die Aufstellung eines Gegenkaisers in Carl IV. erleichterten, so konnte er doch diesen erst nach Ludwig's Tode (1347) durchsetzen und auch dieser Erfolg wurde mehr als aufgewogen durch den Verlust, welchen das Papstthum während dieses Streites in der öffentlichen Meinung erlitt. Den ausschweifenden Ansprüchen der Päpste und ihrer Lobredner gegenüber begannen die Vertheidiger des Kaisers, ein Marsilius von Padua, Johann von Jandunum, Wilhelm Occam, Dante u. A., längstvergessene Beschränkungen der päpstlichen Macht durch Fürsten und Concilien zurückzufordern und eilten auch diese Behauptungen ihrer Zeit noch theilweise voraus, so begann sich doch auch im Volke, von den schismatischen Franciscanern genährt, das Verlangen nach einer Reform der Kirche und einer kräftigen Niederhaltung des übermüthigen Klerus mächtig zu regen; die päpstlichen Interdicte verloren einen großen Theil ihrer Wirkung und die deutschen Fürsten setzten den Ansprüchen Johann's auf dem Kurverein zu Rense (1338) die zum Reichsgesetze erhobene Erklärung entgegen, daß die Giltigkeit der Königswahl nicht von der päpstlichen Bestätigung abhänge. Noch weit mehr mußten sich die Päpste in anderen Ländern bieten lassen: während ihnen in Deutschland der schwache Carl IV. freie Hand ließ, durfte ihnen nicht bloß Eduard III. von England, auf sein Parlament gestützt, die bisherigen Lehenssteuern verweigern und Peter der Grausame von Castilien ihre Ermahnungen verachten, sondern auch die Visconti in Mailand und die Republik Florenz, damals an der Spitze eines mächtigen Städtebundes, konnten ihnen ungestraft Trotz bieten; der Kirchenstaat selbst hatte sich ihrer Herrschaft fast ganz entzogen (Rom spielte unter dem Volkstribun Cola di Rienzi [1340—1354] die alte Republik) und wurde erst durch den Cardinal Albornoz (1353 ff.) mit Waffengewalt wieder unterworfen. Die schlimmen Folgen von der Abwesenheit und Abhängigkeit der Päpste machten sich immer fühlbarer und insofern war es ein von der Noth gebotener Schritt, als Gregor XI. im J. 1377 nach Rom zurückkehrte. Indessen knüpfte sich unmittelbar hieran eine neue, für das Papstthum höchst unglückliche Wendung der Dinge. Gregor's Nachfolger, Urban VI. (1378), machte sich so verhaßt, daß ihm unmittelbar nach seiner Wahl von der Mehrzahl der Cardinäle in Clemens VII. ein Gegenpapst entgegengestellt wurde, der sofort nach Avignon zurückkehrte, und da sich auch über ihre Nachfolger die Parteien nicht vereinigten, so sah die Christenheit dreißig Jahre lang das unwürdige Schauspiel zweier Päpste, die einander und ihre Anhänger gegenseitig excommunicirten und von denen der Eine außer Frankreich auch in den spanischen Ländern und Schottland, der Andere im größten Theile von Italien, Deutschland, England und den nordischen Reichen anerkannt wurde. (Das päpstliche Schisma.)

Auf die sittliche Haltung des Papstthums und die öffentliche Meinung über dasselbe hatten diese Verhältnisse den nachtheiligsten Einfluß. Hatte es sich schon in dem großartigern Streben der vorangehenden Päpste gezeigt, wie unzertrennlich Willkür und Selbstüberhebung mit der unbeschränkten Herrschaft Einzelner verknüpft sind, so trat diese Schattenseite des Papalsystems jetzt in der widrigsten Weise hervor. Um das Wohl der Kirche im vollsten Umfange befördern zu können, hatten die Päpste eine schrankenlose Macht über die Kirche verlangt, aber im Kampfe um diese Macht selbst erkaltete das Interesse für jenen Zweck. Die päpstliche Alleinherrschaft, die ursprünglich bloßes Mittel sein sollte, wurde selbst das höchste Ziel, und in demselben Maße, als der Wille der einzelnen Kirchenoberhäupter Herr über Alle wurde, begannen dieselben auch für ihr

eigenes Verhalten kein höheres Gesetz mehr anzuerkennen, als ihre Willkür. Diese nahm aber eine um so niedrigere Gestalt an, je mehr den Päpsten mit dem Vertrauen der Völker auch das eigene Vertrauen zu ihrem höhern Berufe und die Begeisterung für denselben verloren ging und der Widerspruch ihrer thatsächlichen Abhängigkeit von weltlichen Mächten und Verhältnissen mit den überlieferten ungemessenen Ansprüchen von der großartigen Kühnheit der früheren geistlichen Herrscher zu einer feigen und unredlichen, den Mangel an innerer Kraft durch diplomatische Künste ersetzenden, mehr auf den Schein als das Wesen, mehr auf persönlichen Vortheil, als auf das Beste der Kirche gerichteten Politik hinführte. War daher den früheren Päpsten die Verstärkung der kirchlichen Macht Hauptzweck gewesen, die Erhebung der päpstlichen Würde dagegen und die Bereicherung der Curie nur Mittel zum Zwecke oder Folge von seiner Erreichung, so tritt jetzt bei entschiedenem Sinken ihrer wirklichen Macht der Ehrgeiz und die Habsucht der Kirchenregenten mit den ausschweifendsten Forderungen hervor: während sich das Papstthum bereits wiederholte Beschränkungen und Demüthigungen von Außen gefallen lassen mußte, und im Innern durch die zunehmende Ueppigkeit und Sittenlosigkeit des päpstlichen Hofes seine Kraft untergraben wurde, traten seine Vertheidiger mit Theorieen und die Päpste selbst mit Ansprüchen auf, welche durch die Vergötterung ihrer Würde und die Anmaßung einer auch auf's Weltliche sich erstreckenden unbeschränkten Gewalt alles Bisherige überboten; gleichzeitig wurde durch die rücksichtslose Einführung und Ausdehnung der Reservationen (Vorbehalt vieler Pfründen für die päpstliche Curie oder die von ihr Ernannten), der Confirmationsgebühren (Sporteln für Bestätigung der Prälaten), der Spolien (das Recht des Papstes auf alle Hinterlassenschaft von Bischöfen, Aebten und Prälaten), der Annaten (die für die Curie angesprochenen Einkünfte des ersten Jahres von neubesetzten Stellen), durch die angeblich für Kreuzzüge und andere fromme Zwecke erhobenen Kirchensteuern, durch Aemterverkauf und Ueberschwemmung der Kirchen mit päpstlichen Creaturen, überhaupt durch Mittel aller Art ein System der Aussaugung, Bedrückung und Simonie in Anwendung gebracht und mit merkwürdiger Schamlosigkeit vertheidigt, welches mehr als alles Andere dazu beitrug, das Papstthum in allgemeine Mißachtung zu bringen und das auch bereits von manchen Fürsten kräftig bekämpft wurde. Alle diese Mißbräuche wurden durch das päpstliche Schisma, wie natürlich, verdoppelt; indem jeder der streitenden Päpste den vollen Gewinn seiner Würde haben wollte, stiegen die Bedrückungen und Erpressungen auf eine unerträgliche Höhe, und so lag schon hierin Grund genug, eine durchgreifende Reformation der Kirche zu wünschen.

Von diesem Verderben seiner Häupter wurde zunächst der Klerus ergriffen. Die Bischöfe suchten sich für den Druck von oben und die Verletzung ihrer wichtigsten Rechte beim niedern Klerus zu erholen; in die geistlichen Stellen, großentheils nach Gunst oder gegen Bezahlung vergeben, drängte sich eine Menge unwissender und unwürdiger Leute; weltliches Leben, Unwissenheit und Ausschweifungen nahmen unter höheren und niederen Geistlichen in furchtbarem Maße überhand; anstatt der Frauen, die ihnen versagt waren, hielten die Kleriker fast öffentlich Concubinen, in einzelnen Ländern war diese Sitte ganz allgemein, wurde von den Bischöfen gegen Geldbußen, selbst gegen feste Taxen, geduldet und sogar von Seiten der Laien, um Schlimmerem vorzubeugen, verlangt. Das Ansehen des Klerus mußte natürlich unter diesem Zustande schwer leiden und an vielen Orten, namentlich in den freien Städten und in der Schweiz (Pfaffenbrief vom J. 1370), traten auch die Gesetze seinen fortwäh-

renden Eingriffen in die Rechte der weltlichen Obrigkeiten und Gerichte und der übermäßigen Vermehrung seiner Güter mit Erfolg entgegen. — Mit der Weltgeistlichkeit wetteiferten die Mönche, deren Orden fortwährend mit neuen vermehrt wurden, in ungemessenen Ansprüchen, Unwissenheit und ungeistlicher Lebensweise, welche gleichfalls namentlich auch durch den Verfall der Aufsicht in Folge der unregelmäßigen Pfründenvergebung befördert wurde; die Schriftsteller des vierzehnten Jahrhunderts können über die Ueppigkeit und Sittenlosigkeit der Mönchs- und Nonnenklöster nicht genug klagen; und wenn sich in dieser Beziehung die Bettelorden vor den älteren verhältnißmäßig auszeichneten, so gaben sie dafür um so größern Anstoß durch ihren geistlichen Hochmuth, ihre Eingriffe in die Befugnisse der Curatgeistlichen und der Universitäten, ihr theologisches Gezänke, ihre unausgesetzten, oft in ärgerlichen Auftritten ausbrechenden Eifersüchteleien und die maß- und geschmacklosen Erfindungen, mit denen sie die Größe ihrer Stifter und der ihnen verliehenen Gnadenmittel anzupreisen und sich beim Aberglauben Kundschaft zu verschaffen suchten. Von den zwei Hauptzweigen derselben verloren die Dominicaner, vorzugsweise unter den höheren Classen thätig und auch durch die Verwaltung der Inquisition zur kirchlichen Aristokratie hinübergezogen, mehr und mehr die Eigenthümlichkeiten eines Bettelordens; die Franciscaner hielten mit ihrem volksthümlichen Wirkungskreise auch ihre ursprüngliche Lebensweise bestimmter fest, blieben aber darüber fortwährend in die laxere Mehrheit des Ordens und die separatistischen Spiritualen getheilt, welche zeitenweise als Ketzer verfolgt und blutig bestraft wurden, zuletzt aber (s. o.) doch Anerkennung erlangten. — Die geistlichen Ritterorden verloren mit ihrer kriegerischen Bestimmung allmälig auch ihre kirchliche Bedeutung und ihren geistlichen Charakter, und wurden zu Versorgungs-Anstalten für die jüngeren Söhne des Adels.

Schon hieraus würde sich nun der Verfall der vom Klerus und den Mönchen gepflegten theologischen Wissenschaft erklären; sie ging aber auch durch sich selbst ihrer Auflösung entgegen. Diese Theologie sollte den Inhalt des kirchlichen Glaubens dialektisch auseinandersetzen, seinen Sinn bestimmen und die Schwierigkeiten, welche er darbot, auflösen. Sie ging also von der doppelten Voraussetzung aus, daß nicht allein die Lehren der Kirche durchaus wahr und unfehlbar seien, sondern daß auch die Denkbestimmungen, welche auf diese Lehren angewendet werden sollten, gleichfalls Wahrheit haben, nicht bloß in unserer Vorstellung, sondern in der Sache, dem Vorgestellten selbst seien; oder wie dieß von der scholastischen Philosophie, freilich unbehilflich und mißverständlich ausgedrückt wird, daß die allgemeinen Begriffe (universalia) real seien, mochte man nun denselben abgesondert von der Erscheinungswelt Realität zuschreiben, wie Plato seinen Ideen, oder mochte man nach der in der zweiten Periode der Scholastik herrschenden Lehrweise und dem Vorgange des Aristoteles sagen: die allgemeinen Begriffe sind zwar das eigentliche Reale und Wesenhafte in den Dingen, aber sie existiren nicht abgesondert für sich, sondern nur in den Einzeldingen selbst. (Jenes nannte man die Theorie der universalia ante rem, dieses die Theorie der universalia in re, ihre gemeinsame Grundlage aber, die Behauptung der Realität der allgemeinen Begriffe, Realismus, was also im scholastischen Sprachgebrauche fast dasselbe bedeutet, wie jetzt Idealismus.) Von diesen Voraussetzungen aus hatte die Scholastik den Inhalt der kirchlichen Lehre in umfassenden Systemen darzulegen und zu rechtfertigen unternommen. Aber in diesem Versuche selbst hatte es sich herausgestellt, daß sich gerade die eigenthümlichsten Lehren der Kirche und diejenigen, auf welche sie selbst das größte Gewicht legte, durch die Vernunft weder beweisen, noch auch gegen Einwen-

dungen aller Art rechtfertigen lassen. Einer spätern Zeit war es vorbehalten, hieraus auf die Unhaltbarkeit eben dieser Lehren und die Nothwendigkeit ihrer erneuerten Prüfung und Reinigung zu schließen; für die scholastische Theologie, welche mehr durch das positiv kirchliche, als das rein wissenschaftliche Interesse beherrscht war, ergab sich daraus zunächst nur die Folgerung, daß der Inhalt des kirchlichen Glaubens über die Vernunft hinausliege und nur auf Auctorität angenommen werden könne und müsse, daß aber eben deßhalb den Denkbestimmungen nicht die Wahrheit und Realität zukommen könne, welche ihnen die Scholastik ursprünglich zugetraut hatte. Schon am Schlusse des vorigen Zeitraums konnten wir in dem supranaturalistischen Auctoritätsglauben des Duns Scotus diese veränderte Stellung des Denkens zum Kirchenglauben wahrnehmen. Eben dieser bereitete auch durch seine Bestimmungen über das Verhältniß der allgemeinen Begriffe zu den Einzeldingen die Auflösung des scholastischen Realismus vor. Bald nach ihm trat dieß wirklich ein: nachdem schon der Dominicaner Wilhelm Durand von St. Pourçain († 1333), den Weg dazu gebahnt hatte, wurde durch den Franciscaner Wilhelm von Occam († 1347), einen Engländer, einen von den eifrigsten Vertheidigern Ludwig's des Bayern und der Franciscaner-Spiritualen gegen Papst Johann XXII., die früher nur vereinzelt vorgekommene Theorie des sog. Nominalismus (wir würden sagen: Empirismus), d. h. die Ansicht, daß nur die Einzeldinge real, die allgemeinen Begriffe dagegen bloße Abstractionen unseres Verstandes seien, zuerst wieder mit aller Bestimmtheit erneuert und im Zusammenhange damit eine solche Unfähigkeit des Denkens zur Beurtheilung der Glaubenswahrheiten und eine solche Ueber- ja Widervernünftigkeit der letzteren behauptet, daß von diesem Standpunkte aus selbst das Ungereimteste keinen Anstoß gewähren konnte, wenn es nur auf eine kirchliche Auctorität gestützt war. (So meint Occam z. B., Gott hätte statt eines Menschen auch ein Stein, ein Holz, ein Esel werden können u. dgl.). Diese Theorie verbreitete sich, trotz alles Widerspruches, den sie fand, sehr schnell und kann als die herrschende im letzten Zeitraume der Scholastik und als der eigentliche Ausdruck ihres Geistes betrachtet werden. So viel aber in derselben der kirchlichen Auctorität eingeräumt war, oder vielmehr gerade deßhalb, weil ihr zu viel eingeräumt war, bezeichnet sie den Verfall eben dieser Auctorität und der auf sie gebauten scholastischen Theologie. Durch den überspannten Auctoritätsglauben, der sich jetzt ihrer bemächtigte, wurde die Scholastik zur rücksichtslosen Vertheidigung der vernunftwidrigsten Lehren und der schreiendsten Mißbräuche fortgerissen, und je weniger sie eine vernünftige Begründung ihrer Sätze suchte und hoffte, um so leichtfertiger spielte sie mit den gewagtesten Behauptungen, um so weniger war es ihr überhaupt um Erforschung der Wahrheit und um so ausschließlicher nur um den eiteln Ruhm der logischen Fertigkeit und Disputirkunst zu thun. Natürlich mußte sie aber dadurch in der Schätzung der Laien immer tiefer sinken und den Widerspruch aller ernsteren Geister hervorrufen; die unfruchtbaren Grübeleien und leichtfertigen Schulstreitigkeiten mußten das religiöse Gemüth, die Barbarei, mit der die Vernunft und die Sprache mißhandelt wurde, den bessern Geschmack vor den Kopf stoßen; und je anmaßender die Schulgelehrten mit ihrer eingebildeten Weisheit auftraten, je lärmender und eigensinniger sich Einzelne und ganze Parteien, wie namentlich die Realisten und Nominalisten, die Thomisten und Scotisten (d. h. die Anhänger des Thomas von Aquino und die des Duns Scotus, meist zugleich ihre Ordensgenossen, jene Dominicaner, diese Franciscaner), oft über ganz werthlose Fragen mit aller Verbissenheit mönchischer Eifersucht herumzankten, je weniger auch der sittliche Charakter ihrer meisten Schüler

der herrschenden Theologie zur Empfehlung dienen konnte, um so unvermeidlicher war es, daß sich ein tiefer Ueberdruß an dieser Wissenschaft und an den kirchlichen Zuständen, die sie erzeugt hatten, der Zeitgenossen bemächtigte. Wurde aber diese spätere Scholastik schon dadurch der Kirche sehr nachtheilig, so läßt sich nicht verkennen, daß auch in ihr selbst ein gefährliches, auflösendes Element versteckt lag; denn wenn die kirchliche Lehre wirklich, nach ihrer Behauptung, vor der Vernunft weder gerechtfertigt noch begründet, sondern nur auf Auctorität hin geglaubt werden konnte, so lag es nahe zu vermuthen, daß sie vielmehr, in dieser ihrer Ueber- und Widervernünftigkeit, gar keinen Grund habe, und mochte sie selbst den Verzicht auf alle ihre Zweifel noch so eifrig erklären, so war es doch nicht zu vermeiden, daß Andere diesen Schluß um so eher zogen, je seltsamere und anstößigere Dinge auf dem entgegengesetzten Wege zum Vorscheine gekommen waren.

Wie es bei diesem Zustande des Klerus und seiner Wissenschaft mit der sittlich-religiösen Einwirkung der Kirche bestellt sein mußte, läßt sich leicht abnehmen. Während das Beispiel der Geistlichen und Mönche mehr Schaden als Nutzen stiftete und namentlich ihre Habsucht und ihr weltliches Leben die Achtung vor Kirche und Religion untergrub, wurde auch der Unterricht des Volkes auf's Tiefste vernachläßigt; die Predigten, wo sie überhaupt stattfanden, gaben statt wahrer Erbauung in der Regel scholastische Spitzfindigkeiten oder übertriebene Lobpreisungen auf Heilige, Wunderlegenden u. dgl.; der Gottesdienst ging mehr und mehr in einen äußerlichen Mechanismus über; die Heiligen und Reliquien, die Wallfahrtsorte und Feste, die Wunder und Legenden waren, nicht zum Gewinne für die Sittlichkeit, in fortwährender Zunahme begriffen; frommer und unfrommer Betrug thaten, meist mit Erfolg, das Ihrige; die magische Vorstellung von den Wirkungen der Messe, durch welche die Predigt allmälig fast ganz verdrängt wurde, hatte eine Vervielfältigung der Messe zur Folge, die bald von eigennützigen Priestern zu einem förmlichen Handel gemißbraucht wurde. Welcher Werth für die Gottesverehrung, mit Vernachläßigung des Wesentlichern, auf untergeordnete Dinge und Fragen gelegt wurde, erhellt u. A. aus der Geschichte des immer noch im Steigen begriffenen Mariendienstes, und namentlich aus dem ärgerlichen Streite der Dominicaner und Franciscaner über die unbefleckte Empfängniß der Jungfrau Maria, dessen Thema die schwer zu beschreibende, mehr physiologische als theologische Frage war: ob die heilige Jungfrau, nach der Behauptung des Thomas v. Aquino und der Dominicaner, zwar von der Erbsünde angesteckt, aber noch vor ihrer Geburt von derselben gereinigt, oder ob sie, der Lehre des Duns Scotus und seines Ordens gemäß, von Anfang an ohne Erbsünde gewesen sei? So werthlos aber das Streitobject war, so wurde doch der Streit selbst mehr als zwei Jahrhunderte hindurch mit allem Lärm und Haß eines erbitterten Mönchsgezänkes geführt; Päpste und Universitäten mischten sich, vorwiegend zu Gunsten der Franciscaner, in denselben; die h. Brigitta hatte Offenbarungen für, die h. Katharina von Siena gegen die unbefleckte Empfängniß; später, im J. 1509, wurden sogar in Bern vier Dominicaner verbrannt, weil sie ihrer Lehre durch betrügerisch vorgespiegelte Heiligenerscheinungen Eingang zu verschaffen suchten. Je leidenschaftlicher sich aber der kirchliche Lehrstand bei derartigen Fragen betheiligte, um so geringer war sein Eifer für seine eigentliche religiöse Aufgabe, und um so weniger geschah für die sittliche Hebung des Volkes. Auch in die Ausübung der kirchlichen Aufsichts- und Strafgewalt schlichen sich immer mehr Mißbräuche ein; während auf der einen Seite bei den unbedeutendsten Anläßen, namentlich bei Verfehlungen gegen die Geistlichkeit, schwere Kirchenstrafen ver-

hängt wurden, waren andererseits die Päpste nicht minder freigebig mit Exemtionen von den Kirchengesetzen und selbst von sittlichen Pflichten gegen mächtige Gönner und andere Begünstigte. Besonders verderblich wirkte aber die neue Ausbildung des Ablaßwesens, dessen Begründung durch die Lehre vom Schatze der überverdienstlichen Werke Christi und der Heiligen, von den Schultheologen des dreizehnten Jahrhunderts erfunden, jetzt kirchlich bestätigt wurde: das Jubelfest der Christenheit, welches Bonifaz VIII. gestiftet hatte, wurde im vierzehnten Jahrhunderte von jedem hundertsten Jahre auf das fünfzigste, dann auf das dreiunddreißigste, später, 1470, auf das fünfundzwanzigste Jahr verlegt, und mit dem Plenarablasse desselben, namentlich nach dem Jubelfeste des J. 1390 von dem habsüchtigen römischen Papste Bonifaz IX. und seinen Bevollmächtigten ein so schamloser Handel getrieben, daß der öffentlichen Sittlichkeit und dem Ansehen der Kirche dadurch die tiefste Wunde geschlagen wurde. Auch sonst wurden die Ablässe, meist gegen Bezahlung, in einem Uebermaße verschwendet, durch das sie allmälig völlig entwerthet werden mußten.

Gegen diese Mißbräuche mußte sich in der Kirche, wenn ihre Lebenskraft nicht erloschen war, nothwendig ein Widerspruch erheben, der in demselben Maße an Stärke und Umfang wachsen mußte, wie die Entartung des kirchlichen Lebens fühlbarer heraustrat. War nun diese zunächst von der Hierarchie ausgegangen, so hatte die Reaction dagegen ihren ursprünglichen Sitz im Volke. Hier waren schon im vorigen Zeitraume bedeutende Anfänge dieser antihierarchischen Bewegung hervorgetreten, und gelang es auch seit dem Anfange des vierzehnten Jahrhunderts durch fortgesetzte blutige Verfolgung einen Theil dieser Bestrebungen zu unterdrücken, die manichäische Ketzerei aus ihren bisherigen Sitzen in die östlichen Länder, unter denen sie, namentlich in Bosnien, längere Zeit die Herrschaft hatte, zurückzudrängen und die Waldenser auf einen Theil des südlichen Frankreich's und Piemont's zu beschränken, so lag dagegen eine um so größere Gefahr für die Priesterkirche in den freien geistlichen Vereinen, welche schon im dreizehnten Jahrhunderte ziemlich häufig, im vierzehnten eine außerordentliche Verbreitung erlangten, und, auf einer kirchlich demokratischen Grundlage beruhend, in verschiedenen Abstufungen von einfachen praktisch-religiösen Reformversuchen innerhalb der bestehenden Kirche bis zur ketzerischen Opposition gegen diese Kirche und ihre Lehre fortgingen. Diese Vereine, deren Mitglieder mit einer gemeinschaftlichen Bezeichnung Begharden in den Niederlanden und Deutschland (mit dem Volksnamen einer um 1300 in Antwerpen gestifteten weitverbreiteten Brüderschaft) auch Lollharden genannt werden, sind im Allgemeinen aus dem Bestreben hervorgegangen, dem religiösen Bedürfnisse ohne Vermittlung der Hierarchie und außer den Formen des kirchlichen Gottesdienstes und des Mönchthums eine vollständigere Befriedigung zu verschaffen. Hiebei blieb nun ein Theil derselben stehen, ohne über den nächsten Zweck gemeinsamer Erbauung und der Liebeswerke, zur Lossagung von der Kirche und ihrem Gottesdienste fortzugehen. Lag jedoch schon hierin eine versteckte Opposition gegen die Priesterkirche, so trat diese in vielen jener Vereine, unter dem Einflusse der mit ihnen vielfach verbundenen Fraticellen und der älteren Häretiker, in directer Verwerfung des Papstthums, der Hierarchie und des öffentlichen Cultus entschiedener hervor, und auch solche Gesellschaften, die Anfangs keine schismatische Tendenz gehabt hatten, wurden nicht selten durch die Mißgunst des Klerus und der Mönche, die gefährliche Nebenbuhler in ihnen sahen, oder durch Verweigerung der päpstlichen Anerkennung zu derselben hingedrängt. So hatten z. B. seit dem J. 1348, zuerst aus Anlaß des „schwarzen Todes," Geißlergesellschaften unter selbstgewählten Führern, aber noch ohne bewußte Opposition gegen die Kirche,

Italien, Frankreich und die Rheingegenden durchzogen; als sie verboten wurden, gingen aus ihnen ketzerische Geißlerparteien hervor, welche, bis zur Reformation fortdauernd, das Papstthum und Priesterthum als antichristlich bekämpften, die kirchlichen Sacramente, die Heiligenverehrung und die Fürbitten für Gestorbene verwarfen, und in der Weise der Montanisten (s. o.) eine neue Periode der Kirche ankündigten. An diese practische Opposition knüpfte sich sodann auch eine eigenthümliche Lehre an, welche der kirchlichen Dogmatik und der scholastischen Theologie eben so entschieden entgegensteht, als sie mit älteren Ketzereien verwandt ist. Ihren Hauptsitz hatte diese Lehre bei den Brüdern und Schwestern des freien Geistes, (auch Gottesfreunde genannt, s. o.), welche im vierzehnten Jahrhunderte in Deutschland und den Niederlanden sehr verbreitet waren. Ihren antihierarchischen Ursprung und Charakter kündigte sie schon dadurch an, daß sie sich nicht innerhalb der Schule und ihrer Formen hielt, sondern meist in der Landessprache, in Predigten und freiem Gespräche dem Volke mitgetheilt wurde. Ihren Hauptinhalt bildete ein Pantheismus, der sich von dem ältern neuplatonischen hauptsächlich dadurch unterschied, daß er auf die Offenbarung Gottes im Menschen und das Bewußtsein des Menschen von seiner göttlichen Natur das größte Gewicht legt, und auch die heilige Geschichte, ohne darum ihre Thatsächlichkeit zu leugnen, in diesem Sinne deutet: „das hat uns der Sohn geoffenbaret, daß wir derselbe Sohn seien." Diese mystische Theorie, schon früher im Keime vorhanden, erhielt ihre eigentliche Ausbildung durch den Dominicanermönch Meister Eckart († in Cöln um 1328), einen tiefen und durch die Wissenschaft der Zeit gebildeten Geist; ihm folgten in ihrer Verkündigung seine als Prediger berühmten Ordensgenossen Heinrich der Seuse (Suso, † 1365) in Ulm, und Joh. Tauler († 1361) in Straßburg und der freimüthige, wenn auch etwas schwärmerische, Joh. Ruysbroek († 1381) in Brabant; eine ihrer vollendetsten und einflußreichsten Darstellungen aus dem Ende des Jahrhunderts ist die auch von Luther hochgehaltene „deutsche Theologie." Weniger kühn, und mehr auf eine milde, gemüthliche Frömmigkeit beschränkt, war die Mystik, welche sich unter den von Gerhard Groot in Deventer († 1384) gestifteten „Brüdern des gemeinsamen Lebens" entwickelte, und heute noch in den Erbauungsschriften des Thomas von Kempen († 1471), namentlich in seinem Büchlein von der Nachfolge Christi, vielleicht der gelesensten Schrift nach der Bibel, fortlebt. Auch sonst lag keine Opposition gegen die Kirche im Sinne dieser Brüderschaft, doch läßt sich in ihrer freien, aus dem niedern Klerus und Laien gebildeten Vereinigung eine Reaction des frommen Sinnes gegen Mönchswesen und Hierarchie nicht verkennen.

So gefährlich aber auch diese Erscheinungen für das bestehende Kirchenthum waren, so waren sie doch noch zu formlos und ungeläutert, zu wenig von klarer Einsicht getragen und in ihrer meist auf den Bürgerstand und die unteren Volksclassen beschränkten Wirkung mit der Wissenschaft und der höhern Bildung der Zeit in zu losem Zusammenhange, als daß aus ihnen allein nachhaltige Bemühungen zur Veränderung der kirchlichen Verhältnisse hervorgehen konnten. Von unmittelbarem Einflusse waren einige Reformversuche, welche gegen das Ende des vierzehnten Jahrhunderts mit größerer wissenschaftlicher und practischer Besonnenheit unternommen und mehr von den tonangebenden Classen unterstützt, den Schaden der Kirche in der Wurzel angriffen und eine radicale Umgestaltung derselben bezweckten, die Wikleffitische Bewegung in England und die Hussitische in Böhmen. In dem erstern Lande, das sich eben der drückenden und schmählichen Abhängigkeit von Rom zu entwinden begonnen hatte, trat seit 1356 John Wicleff (damals Fellow, seit 1372 Professor in Oxford),

ebenso durch Gelehrsamkeit und Schärfe des Denkens, als durch Freimuth und Gediegenheit des Charakters ausgezeichnet, in Lehre und Geistesrichtung der würdige Vorgänger Calvin's, mit Angriffen gegen die Hierarchie und ihre Kirche hervor, die durch eine seltene Verbindung theologischer Wissenschaft mit praktisch reformatorischem Streben der Kirchenverbesserung einen neuen Weg zeigten. Von dem Grundsatze des Protestantismus ausgehend, daß nur die h. Schrift Glaubensgrund sein könne, und auch den Laien die Kenntniß der Schrift durch eine Bibelübersetzung eröffnend, fand Wicleff sowohl in der Verfassung, als im Gottesdienste der Kirche sehr Vieles, was dem reinen Christenthume zuwider sei. Der Behauptung, daß nur durch die Priesterkirche und ihre Gnadenmittel zu Gott zu gelangen sei, stellte er, wie Calvin, auf Grund des Augustinismus und seiner Prädestinationslehre, das Selbstvertrauen des Glaubens entgegen; die Erhebung des Priesterstandes über die Laien, die Vervielfältigung der geistlichen Würden und Aemter, wurden von ihm angegriffen; im irdischen Besitze der Kirche erkannte er die Wurzel alles Uebels und forderte die weltliche Macht auf, ihn ihr zu nehmen; von den kirchlichen Sacramenten schienen ihm die wenigsten in der Schrift gegründet; von der Polemik gegen den Mißbrauch der Messe ging er zur Bestreitung ihrer Einsetzung durch Christus, zur Leugnung der Transsubstantiation und zur Erneuerung der Berengar'schen Abendmahlstheorie (s. o.) fort; die Schlüsselgewalt des Klerus bekämpfte er mit der Behauptung, daß keiner von Menschen excommunicirt oder absolvirt werden könne, wenn er es nicht zuvor vor Gott und sich selbst sei; dem Ablaßwesen entzog er in der Lehre vom übertragenen Verdienste der Heiligen seinen Grund; die Ehelosigkeit der Priester, ein großer Theil der kirchlichen Gebräuche, die Wallfahrten, Bilder u. s. f. wurden von ihm bestritten, das Mönchswesen auf's Schärfste angegriffen, die päpstliche Allgewalt selbst als antichristlich bekämpft. Unter anderen Verhältnissen wäre einem so kühnen Gegner der Hierarchie der Scheiterhaufen gewiß gewesen; im damaligen England fand Wikleff nicht allein vielen Anhang, sondern auch so mächtigen Schutz, daß trotz wiederholter Untersuchungen und Verdammungen doch seine Person unangetastet blieb, und er zuletzt, von seiner Professur verdrängt, auf seiner Pfarre ruhig sterben konnte (1384). Auch nach seinem Tode erhielt sich seine Lehre, und seine entschiedenen Anhänger bildeten eine Secte mit eigenen Lehrern; erst 1413 erhob sich gegen dieselben eine blutige Verfolgung, welche diese Ketzerei zwar nicht ganz auszurotten vermochte, aber doch ihrer weitern Verbreitung und ihrem öffentlichen Hervortreten ein Ziel setzte. Bereits war jedoch der Samen, den Wikleff ausgestreut, in ein anderes Land getragen worden, wo er in günstigem Boden weitverzweigte Wurzeln schlug. — Wikleff's Schriften waren es nämlich, welche dem Böhmen Joh. Huß von Hussinecz (Lehrer der Theologie in Prag) zu seinem reformatorischen Auftreten die erste Anregung gaben. Schon vor ihm hatten seine Landsleute Konrad Stiekna († 1369) und Joh. Milicz († 1374), besonders aber Matthias v. Janow († 1394) in dieser Stadt trotz aller Anfeindungen mit bedeutender Wirkung durch Predigten und Schriften gegen das Verderben der Zeit und namentlich auch gegen die Gebrechen der Geistlichen und Mönche geeifert; ungleich umfassender und nachhaltiger war jedoch die von Huß ausgehende Bewegung. Dieser vom Volke als Sittenprediger gefeierte Mann erhob sich etwa seit dem J. 1405 durch sein entschiedenes Auftreten gegen das Verderben des Klerus, und durch seinen Kampf gegen die nominalistische Philosophie und das Uebergewicht der Deutschen auf der Prager Universität in wenigen Jahren zum Haupt einer starken und durch die öffentliche Meinung unterstützten Partei,

machte sich aber zugleich auch zum Ziele der heftigsten Angriffe von Seiten der Geistlichen. Im Streite selbst erweiterte sich sein Gesichtskreis; der Ablaßunfug, durch welchen im J. 1412 Papst Johann XXIII. zu einem Kreuzzuge gegen König Ladislaus einlud, gab ihm Veranlassung, sich gegen die herrschende Ablaßtheorie überhaupt zu erklären; hieran schloßen sich Untersuchungen über das Wesen der Kirche, worin er die wahre Kirche auf die Gesammtheit der von Gott Erwählten beschränkte, die Nothwendigkeit eines sichtbaren Kirchenoberhauptes und das göttliche Recht des Papstthums bestritt und den kirchlichen Auctoritäten die Schrift als die alleinige unbedingte Richtschnur des Glaubens entgegenhielt. Dabei ging nun zwar Huß nicht so weit, als Wikleff, wie er denn namentlich die von diesem bestrittene Transsubstantiation zugab; auch die Forderung des Abendmahlskelches für die Laien ging nicht von ihm, sondern von dem Prager Pfarrer Jakob v. Misa aus und wurde erst im Gefängnisse von ihm gutgeheißen. Nichtsdestoweniger stieß er auf einen weit heftigern Widerstand, als Jener. Eben dadurch wurde aber das Feuer zur Flamme angefacht, und schon nach wenigen Jahren hatte sich in Böhmen, namentlich auch unter dem Adel und den Gelehrten, eine für die Hierarchie höchst bedenkliche Gährung verbreitet.

Diese ihrerseits suchte den sich häufenden Angriffen zunächst durch die gewohnten Mittel, durch Strafen und Verfolgungen, zu begegnen und so treffen wir in einigen Ländern, wie namentlich in Deutschland, in der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts die Inquisition in neuer Thätigkeit. Indessen war die Unzufriedenheit mit den kirchlichen Zuständen zu allgemein, als daß sie gewaltsam erstickt werden konnte, und auch die Besseren unter der Geistlichkeit selbst konnten sich die Nothwendigkeit einer gründlichen Verbesserung nicht verbergen und mußten in den allgemeinen Ruf nach einer Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern mit einstimmen. Ihren Hauptsitz hatte diese freiere Partei des Klerus in Frankreich, welches die Unabhängigkeit seiner Landeskirche gegen die päpstliche Uebermacht noch am Meisten gewahrt und das entwürdigte Papstthum seit längerer Zeit am Unmittelbarsten vor Augen hatte, namentlich aber auf der Universität Paris, die als die höchste theologische Auctorität jener Zeit den nächsten Beruf und auch in ihren eigenen Verhältnissen besondern Anlaß hatte, die öffentliche Meinung der Theologen über die aus den Fugen gekommene Hierarchie zu vertreten. Unter den Vertheidigern dieses Standpunktes sind besonders die beiden Pariser Kanzler Peter d'Ailly († 1425 als Cardinal) und Joh. Gerson (als mystischer Theolog in der Weise der Victorianer und Verfasser von Erbauungsschriften berühmt, † 1429), ihr Landsmann Nikolaus von Clamenge († um 1440) und Theodorich von Niece († 1417 als Bischof von Cambrai) zu nennen. Diese Männer schlossen sich an die übrigen freien Bestrebungen ihrer Zeit in dem allgemeinen Verlangen einer Reformation an; aber wenn die deutschen Mystiker ebenso wie die englischen und böhmischen Sectirer diese Reformation von unten herauf durch eine Reaction des Volkes gegen die Hierarchie bewirken wollten, so verlangten sie eine Reformation der Hierarchie durch sich selbst, und sie hofften diese dadurch zu Stande zu bringen, daß den kirchlichen Mißbräuchen die Spitze abgebrochen und der ungemessenen Papstmacht, der nächsten und augenfälligsten Quelle des Verderbens, an der Gesammtheit des höhern Klerus mittelst allgemeiner Kirchenversammlungen ein Gegengewicht gegeben würde. Den Mittelpunkt dieser Reformations-Theorie bildet daher die Behauptung, daß die allgemeinen Kirchenversammlungen über den Päpsten stehen, daß nur in ihnen die der Kirche zukommende Unfehlbarkeit ihren Sitz habe, daß es daher ihnen allein zukomme, die Päpste zu wählen, zu beaufsichtigen, zu reformiren und nach Umständen selbst abzusetzen, überhaupt das Ganze der

Kirche zu vertreten. Die Berufung einer solchen Versammlung zur Verbesserung der Kirche und namentlich zur Hebung des verderblichen päpstlichen Schisma war das nächste Ziel, auf das man von hier aus mit allen Kräften hinarbeitete.

Diese Seite der reformatorischen Bestrebungen hatte schon deßhalb die nächste Aussicht auf Erfolg, weil sie die gemäßigsten Forderungen machte, die Wurzel des Uebels am Wenigsten berührte und zugleich die meiste äußere Macht für sich hatte. So war sie es zunächst, aus der in den drei großen Kirchenversammlungen des fünfzehnten Jahrhunderts öffentlich anerkannte Reformations-Versuche hervorgingen. Auf das Andringen der Pariser Universität und der französischen National-Synode war schon seit dem J. 1394 von Frankreich aus über Hebung des Schisma durch Rücktritt der beiderseitigen Päpste unterhandelt worden; als alle Unterhandlungen fruchtlos waren, sahen sich am Ende die Cardinäle beider Obedienzen genöthigt, für diesen Zweck auf das J. 1409 ein allgemeines Concil nach Pisa auszuschreiben. Auf dieser Versammlung wurden unter der Leitung des P. d'Ailly und Gerson die beiden Päpste entsetzt und die Wahl eines neuen, welche auf Alexander V. fiel, angeordnet. Für die Kirchenverbesserung war jedoch dadurch nichts gewonnen, der altersschwache Papst ließ allen Mißbräuchen freien Lauf und selbst die Kirchenspaltung dauerte fort: ein Theil Italien's und Deutschland's blieb dem römischen Papste Gregor XII., Spanien und Schottland dem französischen, Benedict XIII., treu. Als vollends auf Alexander sein wahrscheinlicher Mörder, Balthasar Cossa, als Johann XXIII. folgte, erreichten unter diesem schändlichen Menschen die Ausschweifungen, Erpressungen und Gräuel der Curie eine größere Höhe als je zuvor. Zum Glücke gerieth Johann durch die Angriffe des Königs Ladislaus von Neapel in solche Abhängigkeit von Kaiser Sigismund, daß er sich dem von diesem unterstützten Verlangen einer neuen Reformations-Synode nicht widersetzen konnte, und so wurde den 5. Novbr. 1414 eine zweite allgemeine Kirchenversammlung zu Constanz eröffnet. So groß aber die Erwartungen von derselben auch waren, so würdig und kräftig sie Anfangs auftrat und so glücklich ihr die Hebung des Schisma gelang, so wenig geschah doch für eine nachhaltige Verbesserung der kirchlichen Zustände. Zwar erhielt die Kirche nach dem Rücktritte Gregor's XII. und der Absetzung der beiden anderen Päpste in Martin V. ein gemeinsam anerkanntes Oberhaupt (1417); aber was unter diesem von Reformations-Vorschlägen durchgesetzt wurde, ging nicht über halbe Maßregeln und verhältnißmäßig unbedeutende Beschränkungen der päpstlichen Uebergriffe und Erpressungen hinaus, auch diese wurden großentheils nur den einzelnen Nationen in besonderen Concordaten bewilligt, das Concil, dessen Ausdauer, Ansehen und Einheit untergraben war, wurde mit einigen allgemeinen Verordnungen und Versprechungen, ohne genügende Bürgschaften für ihre Vollziehung, abgespeis't und ließ bei seiner Auflösung i. J. 1418 gerade die wichtigsten von den Uebeln, denen es hatte steuern sollen, ohne eine durchgreifende Heilung. Keinen viel bessern Erfolg hatte aber auch die dritte von den reformatorischen Kirchenversammlungen zu Basel. In Constanz war eine periodische Wiederkehr der allgemeinen Concilien verordnet worden und in Folge davon hatte Martin V. ein solches in Pavia und Siena (1423 f.) abgehalten, und durch die Gefügigkeit desselben beruhigt ein zweites auf das J. 1431 nach Basel berufen, dessen Eröffnung er jedoch seinem Nachfolger Eugen IV. (1431—1447) überlassen mußte. Indessen hatte theils die Wiederkehr der alten Mißbräuche und Bedrückungen unter Martin, theils das hussitische Schisma den Reformations-Eifer auf's Neue geweckt und die Baseler Versammlung trat in den ersten Jahren ihres Bestehens

mit solcher Entschiedenheit auf, daß sie nicht allein den widerspänstigen Papst zur Unterwerfung unter ihre Auctorität zwang, sondern auch in einer Reihe von Decreten die Constanzer Reformations-Beschlüsse fortführte, die Unterordnung der Päpste unter die Concilien auf's Neue sanctionirte, den unrechtmäßigen Geldbezügen der Curie, Annaten und Reservationen, den päpstlichen Uebergriffen in die Verwaltung der Landeskirchen, der Unsittlichkeit des Klerus, überhaupt Mißbräuchen aller Art mit Kraft zu steuern suchte. Je weiter sie aber in dieser Richtung fortging, um so gespannter wurde ihr Verhältniß zum Papste; 1437 wurde dieser von der Synode in Anklagestand versetzt; er berief eine neue Versammlung nach Ferrara (1438, im folgenden Jahre nach Florenz verlegt); die Baseler Versammelten antworteten mit einer Suspension (1438), der 1439 ein Absetzungsurtheil folgte. Hiemit hatten sie jedoch ihre Kraft überschätzt; die Völker und Fürsten wollten zwar eine Reformation, aber kein Schisma; wurden daher auch die Baseler Reformations-Beschlüsse in Frankreich durch die pragmatische Sanction von Bourges (1438), in Deutschland durch die Mainzer Acceptations-Urkunde (1439) in die Reichsgesetze aufgenommen, so fand dafür der in Basel gewählte Gegenpapst Felix V. fast gar keinen Anhang, die Synode selbst verlor von Jahr zu Jahr an Mitgliedern und Einfluß und nachdem sie schon 1443 ihre letzte Sitzung gehalten und sich 1448 nach Lausanne verlegt hatte, ging der Rest der Versammelten 1449 vollends auseinander. Auch ihre reformatorischen Beschlüsse blieben größtentheils ohne Wirkung. Für Deutschland wurde das Beste daran unter dem schwachen Friedrich III. mit Hilfe seines Geheimschreibers, des schlauen Aeneas Sylvius (früher Vertheidiger des Concils) in den Bullen Eugen's und den Aschaffenburger (Wiener) Concordaten (1448) beseitigt oder eludirt; selbst in Frankreich ließ sich Ludwig XI. (1461) durch politische Rücksichten zur Aufhebung der pragmatischen Sanction bestimmen, ohne jedoch den Widerspruch des Parlaments zu überwältigen; bestand aber auch ein Theil der Baseler Beschlüsse zu Recht, so wurden sie doch bald wieder thatsächlich ungescheut mit Füßen getreten und im Gesammtzustande der Kirche hatte sich Nichts gebessert.

Dieß kann auch nicht befremden. Die Reformation, welche diese Kirchenversammlungen anstrebten, war keine auf den Grund gehende und durch alle Seiten des kirchlichen Lebens durchgeführte Verbesserung, keine Aenderung des kirchlichen Princips, sondern nur eine Aufhebung einzelner Mißbräuche und namentlich eine Beschränkung des päpstlichen Absolutismus durch die Aristokratie der kirchlichen und theologischen Würdenträger, eine Zurückführung der Papstmacht auf den Standpunkt, auf dem sie sich vor Gregor VII. befunden hatte. Nun war aber die päpstliche Alleinherrschaft so wenig als die übrigen Erscheinungen, über die man sich beklagte, nur zufällig entstanden, sondern beide hatten sich naturgemäß und folgerichtig aus den herrschenden Begriffen über Kirche und Priesterthum hervorgebildet. Die Reformations-Synoden wollten diesen Begriffen nicht zu nahe treten, stützten vielmehr ihre eigene Berechtigung eben hierauf; nichtsdestoweniger wollten sie die unvermeidliche Folge derselben, die unbeschränkte Papstmacht, aufheben. Dieß war ein Widerspruch, und an diesem Widerspruche sind ihre Bemühungen gescheitert; die Consequenz des katholischen Systems hat sie zu nichte gemacht. Auch sonst blieb das reformatorische Bestreben hier auf halbem Wege stehen und nahm es namentlich mit den eigenen Mängeln des Staates, von dem die Reformation ausgehen sollte, viel zu leicht; die großen Kirchenversammlungen selbst boten das ärgerliche Schauspiel, daß das Benehmen ihrer Mitglieder mit ihren Decreten wenig übereinstimmte; die Sittengesetze von Concilien, zu denen Schaaren von öffentlichen Dirnen zusammenströmten und auf denen sich die Ueppig-

keit und Prachtliebe der höhern Geistlichkeit unverhüllt zeigte, nahmen sich schlecht aus und es war ein vergebliches Unternehmen, dem Verderben des Papstthums steuern zu wollen, während man das der Hierarchie, von dem jenes nur die natürliche Frucht war, fast unangetastet stehen ließ.

Wie wenig aber diese Hierarchie geneigt war, aus ihrer bisherigen Stellung herauszutreten, zeigte sich am Einleuchtendsten in ihrem Verhalten zu den gleichzeitigen gründlicheren und volksthümlicheren Reformations-Versuchen. Dieselbe Costnitzer Versammlung, welche das Papstthum reformiren wollte, verdammte auf den Bericht des frommen Gerson den Urheber der böhmischen Kirchenverbesserung, Joh. Huß, ließ ihn (den 6. Juli 1415) und seinen Mitarbeiter Hieronymus von Prag (30. Mai 1416) verbrennen und vertheidigte den Bruch ihres kaiserlichen Geleites mit dem fluchwürdigen Grundsatze, daß Ketzern keine Treue zu halten sei. Selbst die Gebeine des verstorbenen Wikleff sollten nach dem Beschlusse dieses Concils wieder ausgegraben und verbrannt werden. Die Wirkung dieser Maßregeln war indessen, wie gewöhnlich, ihrer Absicht gerade entgegengesetzt Die Anhänger der neuen Lehre in Böhmen, welche jetzt an der Abendmahlsfeier unter beiderlei Gestalt ein äußeres Abzeichen gefunden hatten, verbündeten sich zum Widerstande; Adel, Volk und Universität schlugen sich der Mehrheit nach auf diese Seite; die Schwäche und Gleichgiltigkeit König Wenzel's ließ dieser Bewegung freien Spielraum und bei seinem Tode (1419) befand sich Böhmen in einem Zustande anarchischer Selbsthilfe. Unter den Hussiten hatte sich indessen der Gegensatz der Calixtiner oder Utraquisten und der Taboriten (von dem Berge und der Stadt Tabor) ausgebildet, von denen jene, gemäßigter, aber auch weniger entschieden, ihre Forderungen auf die ungehinderte Predigt des göttlichen Wortes, den Laienkelch, die Reform des Klerus und der Kirchenzucht beschränkten, diese, durch Picarden (Begharden) verstärkt, alle kirchlichen Ueberlieferungen und Einrichtungen als solche verwarfen, die Heiligen- und Bilderverehrung, das Fegfeuer, das gottesdienstliche Gepränge, die Fasten und Feiertage, den weltlichen Besitz des Klerus u. s. w. angriffen und in strenger Anschließung an die Schrift das ursprüngliche Christenthum wiederherstellen wollten, zugleich aber auch die Wissenschaft und Gelehrsamkeit und die weltlichen Vergnügungen rigoristisch bekämpften, apokalyptischen Schwärmereien nachhingen und ihre fanatische Entschlossenheit nicht selten durch Gewaltthaten gegen die Andersglaubenden an den Tag legte. Vorerst aber waren beide Parteien durch den gemeinschaftlichen Gegensatz gegen die katholische Kirche und die von dieser drohenden Gefahr vereinigt; die Böhmen verweigerten Wenzel's Bruder, dem Kaiser Sigismund, die Anerkennung und als sie dieser sich und der Kirche mit Waffengewalt unterwerfen wollte, schlugen sie unter Führung des tapfern Ziska († 1424) und der beiden Prokop in drei Feldzügen seine Kreuzheere hinaus und nöthigten am Ende ihn und das Baseler Concil zu Unterhandlungen. In diesen gingen die Früchte ihrer Siege theilweise wieder verloren; durch die Prager oder Iglauer Compactaten (1433) wurden die Calixtiner von den Taboriten getrennt und nach der entscheidenden Niederlage der Letzteren bei Böhmischbrod (1434) wurde Sigmund von den Calixtinern unter der Bedingung freier Religionsübung für die Utraquisten und dem Versprechen einiger Reformen anerkannt (1436). Der Parteikampf selbst dauerte unter Sigmund und seinem von calixtinischer Seite verworfenen Nachfolger Albrecht fort; während der Minderjährigkeit und nach dem Tode von dessen Sohn Ladislaus regierte der Calixtiner Georg von Podiebrad, erst als Gubernator (1441—1453), dann als König (1457—1471) und wußte sich unter fortwährenden Reibungen der Parteien, trotz der Aufhebung der Compactaten durch Papst Pius II. (1462) und der Eroberung Mähren's und Schlesien's durch Matthias Hunyad, König von Ungarn, doch in Böhmen zu

behaupten; sein Nachfolger, der Pole Wladislaw, vereinigte sogar mit der böhmischen die ungarische Krone. Im Innern der hussitischen Kirche ging in dieser Zeit die Veränderung vor, daß die Taboriten, von Podiebrad bekämpft, allmälig erloschen, dagegen ihre Grundsätze, von den früheren schwärmerischen Beimischungen gereinigt, an die Brüder-Unität, gewöhnlich böhmische Brüder genannt, übergingen, welche seit 1457 eine von der Kirche getrennte Partei bildete und sich trotz anfänglicher heftiger Verfolgung mit einer eigenen presbyterialen Kirchenverfassung erhielt.

Kam es so nicht einmal in dem Lande, wo die Reformations-Bestrebungen den größten Erfolg erlangt und den allein ersprießlichen Weg der Volksbewegung gefunden hatten, zu ihrer vollständigen und entschiedenen Durchführung, so war noch weniger von den aristokratischen Reformations-Versuchen der großen Concilien eine nachhaltige Wirkung zu erwarten. Wir finden daher unmittelbar nach der Baseler Versammlung im Verhältnisse zu dem, was zu thun war, nur wenig gebessert und bald darauf das Uebel noch ärger als zuvor. Wie wenig von den Päpsten für die Kirchenverbesserung zu erwarten sei, hatten schon Martin und Eugen IV. gezeigt; in dem gleichen Geiste fuhren ihre Nachfolger, Nikolaus V. (1447), Calixt III. (1455), Pius II. (1458—1464) und Paul II. († 1471) fort und namentlich Pius (Aeneas Sylvius) strengte alle Hilfsmittel seines schlauen und gewandten Geistes an, um das Papstthum wieder zu seinem frühern Glanze emporzuheben. Eine günstige Gelegenheit hierzu schien sich schon unter Eugen IV. darzubieten, als i. J. 1438 der griechische Kaiser Johannes Paläologus, von den Türken bedrängt, nach Italien kam, um die seit dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts ziemlich erfolglos geführten Unterhandlungen über eine Vereinigung der griechischen Kirche mit der lateinischen persönlich wieder aufzunehmen. Kam aber diese auch i. J. 1439 auf der Synode zu Florenz dem Namen nach zu Stande, so war doch die Folge davon nur die Entfremdung des griechischen Volkes gegen seinen Kaiser und der werthlose Gewinn einer Partei von unirten Griechen für Rom; auch an und für sich aber hätte die innerlich verwesende, aller sittlichen Kraft ermangelnde, in ihrem geistigen Leben auf gelehrte Nachbildung des Vergangenen und heilloses Mönchsgezänke beschränkte griechische Kirche der abendländischen keine Kräftigung bringen können. Eine eindringliche Mahnung für diese war die Eroberung Konstantinopel's durch die Türken (1453), welche der Herrschaft des Christenthums im Orient vollends ein Ende machte; aber den Päpsten war auch dieses Ereigniß nicht ein Antrieb zu innerer Verbesserung, sondern nur ein Anlaß, den Kampf gegen die Ungläubigen durch erneuerte Aufforderungen zu Kreuzzügen, um die sich namentlich Pius II. bis zu seinem Tode eifrig bemühte, für die Papstmacht auszubeuten. Wie aber diese Aufforderungen nicht aus wirklicher, nachhaltiger Begeisterung, sondern nur aus anachronistischer Nachahmung der Vergangenheit und politischer Berechnung hervorgegangen waren, so wußten sie auch keine Begeisterung zu wecken und wurden im Allgemeinen fast nur als Mittel zur Bereicherung der römischen Curie und zur Wiederherstellung ungesetzlicher Einkünfte betrachtet. Zu dieser Ansicht hatten auch die Völker alle Veranlassung; je weiter man sich von der Zeit der reformatorischen Concilien entfernte, um so unverhüllter traten die päpstlichen Machtansprüche in kühnen Behauptungen und rücksichtsloser Verletzung der Concordate wieder hervor und um so drückender wurden die erneuerten Erpressungen, besonders in dem durch seine Getheiltheit und die Schwäche seines Kaisers preisgegebenen Deutschland. Als vollends i. J. 1471 der ganz von seinem unersättlichen Nepoten, Hieronymus Riario, beherrschte Sixtus IV., 1484 der ausschweifende, gleichfalls vorzugsweise mit der Bereicherung seiner vielen Kinder beschäftigte Innocenz VIII. und 1492 der abscheuliche Alexander VI., durch

seine eigenen und seiner Kinder Schandthaten, durch Wollust, Ruchlosigkeit und Habgier gleich sehr gebrandmarkt, die erkaufte Papstwürde erlangten, so erreichte die Sittenlosigkeit des päpstlichen Hofes, der Mißbrauch der geistlichen Gewalt zu den weltlichsten Zwecken, die Entwürdigung derselben durch fortwährende Kriege und Treulosigkeiten, die Bestechlichkeit der Päpste und Cardinäle, die Käuflichkeit der kirchlichen Aemter und Gnaden, die Schamlosigkeit der Expressungen, die Begünstigung der päpstlichen Kinder und Nepoten, die vor keinem Verbrechen zurückbebende, mit Mord und Meineid spielende Verworfenheit der römischen Politik eine Stufe, über die kaum mehr hinauszugehen möglich war. Zwar wurde unter dem kriegerischen Julius II. (seit 1503) und dem gebildeten und kunstliebenden Leo X. (1513—1521) die äußere Ehrbarkeit am päpstlichen Hofe wenigstens in Vergleich mit den früheren Regierungen wiederhergestellt, die politische Macht des Papstthums in Italien auf's Neue befestigt und die von Franz I. von Frankreich drohende Gefahr beseitigt, ja durch ein Concordat mit diesem Fürsten (1516), unter vergeblichem Widerspruche des Parlaments, die ausdrückliche Zurücknahme der pragmatischen Sanction und der gallicanischen Grundsätze erwirkt; im Ganzen aber wurde dadurch weder im päpstlichen System noch in der öffentlichen Stimmung gegen dasselbe eine wesentliche Veränderung hervorgebracht.

Ebenso wenig ließ sich unter diesen Umständen eine Verbesserung im sittlichen, wissenschaftlichen und religiösen Leben der Kirche erwarten. Die Klagen des vierzehnten Jahrhunderts über die Unwissenheit und Rohheit der Geistlichen und Mönche, das unzüchtige Leben der meisten von ihnen, die Fruchtlosigkeit der Strafgesetze, die leicht zu erkaufende Duldung des Lasters vermehrten sich noch im fünfzehnten, und wurde auch die geistliche Gewalt in den meisten Ländern durch die bürgerlichen Gerichte und die landesherrliche Oberaufsicht, sowie die maßlose Vermehrung der geistlichen Güter nicht selten durch Gesetze beschränkt, so konnten doch diese äußeren Schranken dem Uebel nicht steuern, und auch die tiefer greifenden Reformations-Versuche, welche unter den Mönchen namentlich von der Bursfelder Benedictiner-Congregation und den Franciscaner-Spiritualen, unter Klerus und Volk von den Brüdern des gemeinsamen Lebens ausgingen, hatten nur beschränkten Erfolg; ebenso scheiterten die meisten Versuche von Bischöfen und Fürsten zur Reformation der Klöster an der offenen oder versteckten Widersetzlichkeit der verwilderten Mönche und Nonnen. Im kirchlichen Gottesdienste nahm der Aberglaube und Mechanismus fortwährend zu, der Widerspruch Einzelner blieb ohne Wirkung und die lebendigere Predigtweise, die uns da und dort begegnet, ohne allgemeine Nachahmung. Die scholastische Theologie blieb zwar in der Kirche und auf Universitäten in anerkannter Herrschaft, versank aber immer tiefer in geistlosen Formelkram, leere Spitzfindigkeiten und barbarische Geschmacklosigkeit und war um's Ende der Periode Gegenstand allgemeiner Verspottung. Die kirchlichen Gnaden und Strafen, ausschließlich im Interesse der Hierarchie gespendet, sehr häufig förmlich verkauft, verloren durch Mißbrauch ihre Bedeutung; der ärgerliche und sittenverderbliche Ablaßhandel erreichte durch die Vervielfältigung der Ablässe, die Ausdehnung derselben auf die Seelen im Fegfeuer, die marktschreierische Schamlosigkeit, mit der er betrieben, die ungeistlichen Zwecke, für die sein Ertrag in der Regel verwendet wurde, seine Spitze, und während sich die Stimmen aller Besseren in seiner Verwerfung vereinigten, bemühte sich die scholastische Theologie um seine Rechtfertigung, der Volksaberglaube aber und die kirchliche Praxis schrieben ihm eine selbst über die päpstliche Theorie hinausgehende Wirkung zu. Mit der Wiederherstellung der päpstlichen Macht auf den großen Concilien erwachte auch die Wuth der Inquisition

auf's Neue; ihre blutigste Thätigkeit entwickelte sie jetzt in Spanien, wo sie zunächst gegen die gewaltsam bekehrten Juden und Mauren errichtet, i. J. 1478 den Königen untergeordnet und durch Thomas de Torquemada (1483 bis 1498) organisirt, dem geistlichen und weltlichen Despotismus zahlreiche Opfer schlachtete; allein unter Torquemada wurden 8800 Menschen lebendig verbrannt. In Deutschland eröffnete sich ihr ein neues, mit gleicher Unmenschlichkeit ausgebreitetes Feld in den Hexenprocessen, welche durch Innocenz VIII. 1484 angeordnet und durch die ausgedehnteste Anwendung der Folter erleichtert, Jahrhunderte lang ein unvertilgbarer Schandfleck auch der bürgerlichen Rechtspflege blieben. So war um das Ende des fünfzehnten Jahrhunderts in dem Verfahren der Hierarchie und den kirchlichen Zuständen nicht bloß Nichts gebessert, sondern das Verderben noch unerträglicher und offenkundiger geworden als zuvor.

In demselben Maße wuchs aber auch die Unzufriedenheit mit der Lage der Dinge und das Verlangen nach einer gründlichen Verbesserung, und je weniger man sich nach allen bisherigen Erfahrungen von dem guten Willen der geistlichen Machthaber versprechen konnte, um so unvermeidlicher war es, daß diese Macht selbst in Anspruch genommen wurde und der Gedanke, in ihr dem Uebel die Wurzel abzuschneiden, größere Verbreitung gewann. In Deutschland besonders, das unter dem römischen Drucke am Meisten zu leiden hatte, gelangten die längst vorhandenen Keime der Opposition zur lebhaftesten Entwickelung; einer noch freiern religiösen Denkweise begegnen wir in Italien, nur fehlte es hier zu sehr an nachhaltiger Kraft und sittlicher Begeisterung; in Frankreich hielt sich das Reformations-Bestreben meist in den Schranken des gallicanischen Systems. Auf dem religiösen Felde selbst fand sich eine innigere Frömmigkeit durch die kirchlichen Mißbräuche und das Verderben des Klerus verletzt und zahlreiche Stimmen forderten eine gründliche Aenderung. Der Hauptsitz dieser Bewegung war Deutschland, wo dieselbe, durch die Mystik und den Einfluß der Wiklefftitischen und Hussitischen Lehren vorbereitet, im Norden an den Brüdern des gemeinsamen Lebens, im Süden an den Gottesfreunden einen breitern Rückhalt hatte; dort eiferte der geisteskräftige Johann Wessel († 1489) und der freie, volksthümlich derbe Johann von Wesel († 1481 im Gefängnisse), hier ein Geiler von Kaisersberg († in Straßburg 1510) u. A. gegen das Verderben der Geistlichen und Mönche, gegen den Ablaß, gegen die Transsubstantiation, das Vertrauen auf gute Werke, und bereits wurden von ihnen mit größerer oder geringerer Entschiedenheit die zwei Grundlagen des spätern Protestantismus, die alleinige Autorität der Schrift und die Lehre vom alleinrechtfertigenden Glauben, hervorgehoben. Nicht minder als das religiöse, lehnte sich das nationale Gefühl gegen die rücksichtslose Ausübung der geistlichen Gewalt auf, und mußten auch die kühnsten Stimmführer dieser Opposition zur Zeit noch der verbündeten geistlichen und weltlichen Macht weichen, der wackere Gregor von Heimburg († 1472) nach langem muthigem Kampfe aus seiner Vaterstadt Nürnberg zu Georg Podiebrad flüchten und der feurige Prophet einer politischen und kirchlichen Wiedergeburt, Hieronymus Savonarola in Florenz, seine Propheten-Laufbahn 1498 auf dem Scheiterhaufen beschließen, so schlug doch der Widerstand gegen den geistlichen Despotismus tiefe Wurzeln im Volke und machte sich namentlich in Deutschland durch wiederholte Klagen der Reichsstände Luft. Nicht wenig wirkte auch zur Aufregung des Volkes gegen Geistlichkeit, Mönche und Hierarchie die volksthümliche, meist sehr derbe Satyre, von deren meisterhafter Handhabung Volksbücher, wie Seb. Brandt's „Narrenschiff" (1494), „Salomo und Markolf" u. a. heute noch Zeugniß geben. Ein

neuer und sehr gefährlicher Feind erstand endlich dem bisherigen Kirchenwesen in den humanistischen Studien, welche schon seit der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts in Italien durch einen Petrarca und Boccaccio angeregt, seit dem Anfange des fünfzehnten ungemeine Verbreitung gewannen. Ihr Hauptsitz war Italien, wohin um diese Zeit und noch mehr seit dem Florentiner Concil (1438) und der Eroberung Konstantinopel's die im griechischen Reiche noch übrigen Reste der klassischen Bildung durch eine Reihe griechischer Gelehrter, einen Manuel Chrysoloras, Georgios Gemisthos Pletho, Bessarion, Joh. Argyropulos u. A., verpflanzt und von einheimischen Talenten, wie Poggio, Laurentius Valla, Hermolaus Barbarus, Marsilius Ficinus, eifrig gepflegt wurden; von da verbreiteten sie sich um die Zeit des Baseler Concils und später in den Norden, und fanden besonders in Deutschland, durch einen Aeneas Sylvius, Gregor von Heimburg, Thomas von Kempen, Felix Hämmerlein (in Zürich † 1464), Rudolph Agricola († 1485) u. A. empfohlen, so günstigen Boden, daß dieses Land gegen das Ende des Jahrhunderts mit Italien wetteifern und den großen italienischen Gelehrten seinen Agricola, Celtes, Wimpheling, mit noch größerm Rechte aber seinen Joh. Reuchlin († 1521) und Desiderius Erasmus († 1536) gegenüberstellen konnte. Von den zahlreichen Pflanzschulen dieser Studien (der Florentinischen Akademie, der Heidelberger und Wittenberger Universität u. s. w.) gingen Anhänger derselben nach allen Seiten aus und verbreiteten die Liebe zu ihnen durch alle Stände, an die Höfe der Fürsten, auf die Burgen der Ritter, in die freien und wohlhabenden Städte. Durch dieses neue Bildungs-Element mußte nun nothwendig auch die Religion berührt werden. Der frische und naturkräftige Geist des Alterthums bildete einen tiefen Gegensatz gegen die Uebernatürlichkeit des kirchlichen Systems, den an klassische Größe und einfach menschliche Sittlichkeit gewöhnten Sinn mußte die mit der Religion getriebene Heuchelei, den gebildetern Geschmack die scholastische Barbarei, das in der Schule der Alten für unbefangene philosophische und geschichtliche Forschung gewonnene Denken die Unfreiheit der mittelalterlichen Wissenschaft zurückstoßen, während zugleich die neuerwachte Gelehrsamkeit und Kritik zur Prüfung unbegründeter Ansprüche und die neuerlernte Kunst der Rede zu wirksamer Darstellung die Mittel gab. Wir sehen daher die Humanisten von Anfang an mit der herrschenden kirchlichen Richtung in heftigem Streite liegen: die Geschmacklosigkeit der Scholastik wurde mit beißender Satyre angegriffen, der abhängigen kirchlichen Wissenschaft stellte sich in dem durch Gemisthos Pletho, Marsilius Ficinus, Joh. Picus und Joh. Franz Picus von Mirandola erneuerten, bei einem Nikolaus von Cusa mit der kirchlichen Theologie, bei den Picus und Reuchlin mit Kabbalistik verschmolzenen Neuplatonismus und in dem reinern, durch seine Zweifel an der Unsterblichkeit ketzerisch gewordenen Aristotelismus des Petr. Pomponatius und seiner Schule eine verhältnißmäßig freiere Philosophie entgegen, die exegetischen Arbeiten eines Valla und Erasmus bereiteten einer neuen, zum einfachern Schrift-Studium zurückkehrenden Theologie den Weg und die kühne Kritik, mit der Valla den Ungrund der angeblich Konstantinischen Schenkung aufdeckte, war die freilich noch vereinzelte Vorläuferin späterer folgenreicher Untersuchungen. Besonders gefährlich wurde aber diese Richtung der Hierarchie und ihrem System dadurch, daß sie sich nicht auf die Schule und die theoretische Forschung beschränkte, sondern auch praktisch auf die Verbesserung der kirchlichen Zustände und den Sturz des herrschenden Systems hinarbeitete und in zahlreichen jetzt durch die Presse verbreiteten Schriften theils in ernstem Tone über das Verderben der Kirche Klage führte, theils Klerus, Mönche und

Scholastiker, ja selbst die höhere Hierarchie und das Papstthum, in satyrischen Darstellungen, wie das „Lob der Narrheit" von Erasmus, viele Schriften Ulr. v. Hutten's, die epistolae obscurorum virorum, unerbittlich geißelte. Die Anhänger des Alten erleichterten durch tactlose Unbesonnenheit den Gegnern den Sieg. Wie entschieden sich die öffentliche Meinung auf die Seite der Letzteren stellte, zeigte sich unter Anderm bei den Angriffen Joh. Pfefferkorn's und der Cölner Dominicaner auf Reuchlin (1512 ff.), die einen allgemeinen Kampf der Humanisten mit den Scholastikern zur Folge hatten. Ehe er aber beendigt wurde, hatte die von so vielen Seiten genährte Gährung zu dem entscheidenden Ausbruche geführt, mit welchem ein neues Zeitalter der christlichen Kirche beginnt.

Dritte Periode.

Die christliche Kirche in der modernen Welt.

Die mittelalterliche Gestalt des Christenthums hatte sich ausgelebt. Sie beruhte auf einer solchen Auffassung der christlichen Religion, wornach nur in der Einen römisch-katholischen Kirche die Seligkeit, nur in der unbedingten Herrschaft dieser Kirche das Heil zu finden sein sollte. Die Kirche hatte diese Herrschaft erlangt; sie hatte den Kern der geschichtlich bedeutenden Völker ihrem Scepter unterworfen, sie hatte weltliche und geistliche Dinge mit einer fast unbegrenzten Machtvollkommenheit geordnet. Sie ist dadurch die Wohlthäterin der Menschheit und die Bildnerin der neuen, aus den Stürmen der Völkerwanderung hervorgegangenen Welt geworden. Aber je vollständiger und unumschränkter sie ihre Herrschaft ausübte, um so greller trat auch die Schattenseite derselben hervor. Indem die Kirche alle, auch die weltlichen Angelegenheiten, in ihren Bereich zog, nahm sie selbst weltliche Geschäfte, Einrichtungen und Interessen in sich auf, ihre Oberhäupter wurden zu weltlichen Herrschern, ihre Lehrer zu weltlichen Beamten, und je schrankenloser jene Herrschaft war, um so unvermeidlicher traten an die Stelle der religiösen selbstsüchtige Motive, die unter dem Deckmantel der Religion verfolgt zur widrigsten Heuchelei führten. Die Religion selbst, mehr durch Zwang und Gebote, als durch Belehrung und geistige Anregung gepflegt, wurde aus einer freien Sache des Gemüthes und des sittlichen Willens zu einer äußerlichen Form und einem todten Gesetzeswerke, ihre Wissenschaft zu einer hohlen Scholastik, ihr Cultus zu einem geistlosen Mechanismus, ihre sittliche Bethätigung zu einer werkheiligen Ascese oder einer leichtfertigen Beschwichtigung der Gewissen mit kirchlichen Leistungen und schmählichem Ablaßkram. Und wie die Kirche ihrer innern Aufgabe untreu wurde, so entzweite sie sich auch mit der sie umgebenden Welt, die eben damals ihre ganze Gestalt zu verändern begonnen hatte; die mündig gewordenen Völker waren ihrer despotischen Vormundschaft überdrüssig, der Fortschritt der Wissenschaften, der Aufschwung des bürgerlichen Lebens und des Handels, die Entdeckungen

eines Columbus und Vasco de Gama, wie die eines Copernicus, erweiterten den Gesichtskreis der Menschen, und im Staatsleben, im Gewerbe, in der Kunst, in der Wissenschaft, im sittlichen Handeln begann man selbstständige Gebiete der Thätigkeit zu erkennen, die ihr Gesetz nicht von der Kirche zu empfangen haben, sondern es frei in sich selbst tragen. So war von allen Seiten ein entschiedener Widerspruch gegen die Mißbräuche und Uebergriffe der Kirche im Gange, und je unverkennbarer es sich im Verlaufe des fünfzehnten Jahrhunderts gezeigt hatte, daß auf Grund des bisherigen Systems keine durchgreifende Besserung zu erwarten sei und daß jeder gründliche Reformations-Versuch von der Consequenz und dem Selbsterhaltungstriebe der römischen Hierarchie umgangen oder unterdrückt werden müsse, um so unvermeidlicher stellte sich die Nothwendigkeit heraus, jenes System selbst an der Wurzel anzugreifen und mit der gesammten bisherigen Auffassung des Christenthums zu brechen.

Dieser Bruch erfolgte bald nach dem Anfange des sechszehnten Jahrhunderts und zwar gerade von der Nation aus, welche unter dem Verderbnisse der Kirche und der Herrschsucht ihrer Häupter in der letzten Zeit vorzugsweise gelitten hatte, der deutschen.

Erster Abschnitt.

Vom Anfange der Reformation bis um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts.

I. Die Begründung der protestantischen Kirche. Vom Auftreten Luther's und Zwingli's bis zum Augsburger Religionsfrieden, 1555, und zum Tode Calvin's, 1564.

Die bisherigen Reformations-Versuche waren alle theils an der Macht der Hierarchie, theils an ihrer eigenen Einseitigkeit untergegangen. Um den Anfang des sechszehnten Jahrhunderts war jene Macht, trotz ihrer äußerlichen Wiederherstellung, doch in ihrer öffentlichen Meinung so erschüttert und es waren von der religiösen, nationalen und wissenschaftlich-humanistischen Opposition gegen sie so reiche Keime einer neuen Zeit ausgestreut, daß nur die Sammlung aller dieser vereinzelten Bestrebungen, die Richtung derselben auf ein scharf und bestimmt ausgesprochenes Ziel und vor Allem der Muth eines rücksichtslosen und entschlossenen Auftretens nöthig war, um den längst aufgehäuften Brennstoff zu einer Flamme zu entzünden, welche keine menschliche Macht mehr zu löschen vermochte. Der Anstoß zu dieser Bewegung konnte nur von der religiösen Seite ausgehen, denn im Namen der Religion waren bisher die Völker von der Kirche beherrscht und alle kirchlichen Mißbräuche geübt worden, und das religiöse Interesse war in der Zeit im Ganzen noch viel zu mächtig, als daß sich ein Angriff auf das bestehende Kirchenwesen Erfolg versprechen durfte, wenn er nicht, von wahrer Frömmigkeit getragen, zunächst auf den Widerspruch der bestehenden kirchlichen Zustände mit den von der Kirche selbst dem Namen nach anerkannten religiösen Wahrheiten und Bedürfnissen sich richtete. Gerade der religiöse Sinn war aber in Deutschland, die stammverwandte Schweiz miteingeschlossen, verbreiteter, tiefer und lebendiger, als in irgend einem andern Lande; während die italienischen Aufklärer die Kirche und ihre Lehre verlachten, aber, für ernstliche und gefährliche Schritte zu leichtfertig und gleichgiltig, sich ihr meist äußerlich

fügten oder wohl gar als geistliche Würdenträger ihre Vortheile theilten, während in Frankreich das religiöse Interesse einer Minderzahl von dem politischen der Mehrzahl und der Regierung paralysirt wurde, so war dieses im deutschen Volke mächtig genug, um mit Hintansetzung aller sonstigen Rücksichten, unter dem Schutze der politischen Verhältnisse, durchzudringen. Es ist daher nicht zufällig, daß gerade Deutschland die Wiege der kirchlichen Reformation geworden und daß diese auch in der Folge fast nur bei Völkern germanischer Abkunft zur Herrschaft gelangt ist, während die romanischen theils die Angemessenheit des katholischen Kirchenwesens zu ihrem nationalen Charakter, theils die geringere Intensität ihres Gemüthslebens und ihres religiösen Freiheitssinnes bei der alten Kirche zurückhielt.

Der erste Urheber der deutschen Reformation und ihr Hauptträger während unseres Zeitraums ist Luther. Martin Luther, den 10. Novbr. 1483 zu Eisleben geboren, nach einer harten Jugend 1505 in's Augustinerkloster zu Erfurt eingetreten, hatte schon hier nach einem verzweifelten Kampfe mit der List mönchischer Werkegerechtigkeit in eifrigem Studium der Schrift und der Augustinischen Dogmatik sich in jenen Glauben eingelebt, der auf die eigene Kraft Nichts, auf Gott und seine Gnade Alles bauend, ihn in der Folge zum Streite mit einer Welt gekräftigt hat. Im J. 1508 wurde er in das Kloster seines Ordens nach Wittenberg versetzt, wo er an der neugegründeten Universität erst Philosophie, dann Theologie lehrte. Schon damals zeigte er sich als entschiedener Gegner der Scholastik und predigte im Gegensatze gegen die herrschende Werkheiligkeit die Rechtfertigung durch den Glauben, ohne doch mit der römischen Kirche brechen zu wollen. Fast ohne sein Wissen kam er mit dieser in Kampf, aber im Kampfe selbst wuchs ihm der Muth und die Kraft und nach wenigen Jahren war ihr Kirchengebäude von einem unheilbaren Risse zerklüftet. Die Unverschämtheit, mit welcher der Dominicaner-Mönch Joh. Tetzel als erzbischöflich Mainzischer Commissär den sittenverderblichen Ablaß predigte, erregte Luther's Entrüstung und am 31. October 1517 verkündete er durch öffentlichen Anschlag an der Schloßkirche zu Wittenberg seine 95 Theses wider den Ablaß. Luther tritt hier noch sehr gemäßigt auf, er widerspricht nur dem Vertrauen auf den Ablaß als solchen und den daraus hervorgehenden Mißbräuchen, will aber die päpstliche Absolution als Ankündigung der göttlichen nicht verachten; aber dieser erste Schritt führte bald weiter. Die Theses, mit reißender Schnelligkeit durch ganz Deutschland verbreitet, erregten unglaubliches Aufsehen und fanden namentlich auch bei den Humanisten vielen Anklang, die Gegenschriften von Tetzel, Sylv. Prierias und dem Ingolstädter Streit-Theologen Dr. Joh. Eck gossen Oel in's Feuer und im Streite mit diesen ging Luther zu entschiedeneren Ansichten fort, bestritt die Unfehlbarkeit der Päpste und der Concilien, stellte ihnen die Schrift, als alleinige Glaubensnorm, gegenüber, wagte die weltliche Gewalt des Papstes zu bezweifeln und eine Reformation der Kirche zu fordern. Papst Leo X. mußte von dem deutschen Mönchsgezänke, das er erst verachtet hatte, Notiz nehmen; aber sein Legat, Cardinal Cajetan (1518), richtete bei Luther Nichts aus, dieser appellirte vom Papste an ein allgemeines Concil, Gewalt zu gebrauchen war bei der Stimmung Deutschland's und des sächsischen Kurfürsten Friedrich's des Weisen nicht räthlich und ein zweiter päpstlicher Abgesandter, Carl v. Miltitz, war zufrieden, daß sich Luther auf gütlichem Wege bestimmen ließ, unter der Bedingung der Gegenseitigkeit Schweigen zu versprechen. Eck selbst zwang ihn, dieses zu brechen, durch die Ausforderung zu einer Disputation, welche zwischen Andreas Bodenstein, genannt Carlstadt, und Luther auf der

einen, Eck auf der andern Seite vom 27. Juni bis 16. Juli 1519 zu Leipzig gehalten wurde und nicht bloß zur Verbreitung der reformatorischen Bewegung wesentlich beitrug, sondern auch ihren Urheber zu bedeutenden Fortschritten in der Erkenntniß und entschiedeneren Angriffen auf die katholische Lehre von den Sacramenten, die verdienstlichen Werke, die Heiligenverehrung, den Primat des Papstes und die Autorität der römischen Kirche selbst Anlaß gab. Unter dem Schutze seines Kurfürsten, in einem täglich wachsenden Kreise von Gleichgesinnten, unter denen namentlich Carlstadt und der eben so gelehrte als milde Philipp Melanchthon, der „Lehrer Deutschland's" (geb. zu Bretten den 16. Februar 1497, in Wittenberg seit 1518) zu nennen sind, durch die Besten der deutschen Nation, einen Ulrich v. Hutten, Franz v. Sickingen, Hartmuth v. Kronstein, Wilibald Pirkheimrr, Lazarus Spengler und viele Andere, ja selbst durch einen Erasmus unterstützt und ermuthigt, stand Luther, kaum erst ein unbedeutender Mönch, der allmächtigen römischen Curie als furchtbarer Feind gegenüber, und während Eck und die Dominicaner den Bannstrahl gegen ihn aufriefen, konnte er es wagen, das Verderben des herrschenden Kirchenthums mit rücksichtsloser Kühnheit aufzudecken und die weltliche Macht zur Wiederherstellung ihrer verlorenen Rechte, zur Beschränkung der geistlichen Gewalt auf's Geistliche, zur durchgreifenden Reform der Kirche aufzufordern. Das Papstthum selbst wollte er damals innerhalb gewisser Schranken noch anerkennen; als im Sommer 1520 die längst erwartete Verdammungs-Bulle gegen ihn erschien, zerriß er auch dieses letzte Band und sagte mit Wort und That (Verbrennung der Bulle und der Decretalen am 10. Decbr. 1520) dem Papstthume ab, das ihm fortan nur noch das Reich des Antichrists war. Vergeblich wurde im J. 1521 der Reichstag zu Worms zum Einschreiten gegen die Neuerungen aufgefordert; die Stände zeigten sich sehr schwierig, Luther's heldenmüthiges Auftreten vor Kaiser und Fürsten (den 18. April) erwarb ihm und seiner Sache neue mächtige Freunde und als am Ende die Reichsacht gegen ihn und seinen Anhang ausgesprochen wurde, kam es doch bei der Abneigung der Fürsten und des Volkes und den Verwickelungen des Kaisers mit Frankreich nur in den wenigsten Ländern zu ihrem da und dort blutigen Vollzuge. Luther selbst wurde von seinem Landesherrn auf die Wartburg geflüchtet und hier begann er das große im J. 1534 vollendete Werk, welches der Sache der Reformation und der deutschen Volksbildung unberechenbaren Vortheil gebracht hat, seinem Volke die Bibel in einer neuen, aus dem innersten Geiste der Schrift wie der deutschen Sprache geborenen Uebersetzung zugänglich zu machen. Indessen ging die Reformation ihren Gang fort: in Wittenberg wurde, nach dem Vorgange der Augustinermönche, der Gottesdienst vereinfacht, eine deutsche Liturgie und Abendmahlsfeier unter beiderlei Gestalt nahmen ihren Anfang, Mönche und Nonnen verließen ihre Klöster, mehrere Priester, darunter Carlstadt, traten in die Ehe und noch im J. 1521 ließ Melanchthon ein Werk von äußerster Wichtigkeit, die erste protestantische Dogmatik, an's Licht treten. Der Gegensatz des neuen Glaubens gegen den alten war jetzt bereits so weit entwickelt, daß die Grundlehren des reformatorischen Protestantismus mit aller Bestimmtheit ausgesprochen werden konnten. Gegen die katholische Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche, ihres Oberhauptes und ihrer Ueberlieferung wurde die ausschließliche Autorität der heiligen Schrift in allen Glaubenssachen, gegen die Verdienstlichkeit der guten Werke, gegen die Unerläßlichkeit der kirchlichen Heilsmittel, gegen die Aeußerlichkeit des Kirchenwesens die Lehre von der absoluten Unfähigkeit des Menschen zum Guten, vom alleinigen Verdienste Christi und vom alleinrechtfertigenden Glauben, gegen die

Hierarchie und das katholische Priesterthum die Predigt von der christlichen Freiheit und dem geistlichen Priesterstande aller Christen, gegen die Ansprüche einer alleinseligmachenden Kirche die Idee der (später so genannten) unsichtbaren Kirche gekehrt, wornach die wahre Gottesgemeinde nicht an eine einzelne Kirchengemeinschaft, sondern nur an die Predigt des göttlichen Wortes und die Sacramente des neuen Bundes geknüpft, überall sein sollte, wo gläubige Christen wären. Dem mittelalterlichen Realismus, der die Religion von den Formen des römisch-katholischen Kirchenthums nicht zu trennen vermocht hatte, stellte sich in dem neuen Glauben eine geistigere Auffassung des Christenthums entgegen, nach der es nicht auf die äußere That und Form ankommen sollte, sondern allein auf die Gesinnung, und nicht eine äußere Autorität den Glauben und die Gewissen beherrschen sollte, sondern nur die aus dem Worte Gottes frei gebildete Ueberzeugung.

Indessen war dieser Fortschritt Manchen noch zu langsam: um Weihnachten des J. 1521 begann Carlstadt gewaltsame Aenderungen in Gottesdienst und Kirchengebräuchen vorzunehmen und mit ihm verbanden sich die sogenannten Zwickauer Propheten, ein Nik. Storch, Thom. Münzer u. A., reformatorische Schwärmer, die sich höherer Eingebungen rühmten, das äußere Wort und die gelehrte Bildung geringschätzten, die Kindertaufe verwarfen und in ihrem stürmischen Eifer gegen Priesterthum, Bilder und andere Ueberreste des Katholicismus selbst der bürgerlichen Ordnung gefährlich wurden. Luther's Werk drohte in ein wüstes, ochlokratisches Treiben auszuarten; da erschien der Reformator selbst, die Gefahr des Reichsbannes verachtend, auf dem Schauplatze (März 1522) und stellte durch seine besonnene und gewaltige Predigt die Ruhe wieder her. Später gingen aus diesen Unruhen die Keime zu weiteren Verwickelungen hervor: an den Streit mit Carlstadt reihten sich in der Folge die Verhandlungen über das Abendmahl an und die Schwärmerei der Zwickauer loderte nach einigen Jahren in den wiedertäuferischen Unruhen neu auf. Für den Augenblick jedoch konnte sich die Reformation verhältnißmäßig ungestört ausbreiten; die Bemühungen des neuen Papstes, Hadrian's VI. (1522—1523), und seines Nachfolgers Clemens VII. auf den Reichstagen zu Nürnberg vom J. 1522 und 1524 hatten geringen Erfolg, noch weniger wurde auf dem Wege literarischer Bekämpfung, nicht allein von König Heinrich VIII. von England (dem seine Schrift über die Sacramente vom Papste den Titel eines Defensor fidei und von Luther unglaubliche Derbheiten eintrug), sondern selbst von dem gelehrten und gewandten, aber bis zur Zweideutigkeit muthlosen Erasmus, dem Bestreiter der lutherischen Lehre vom unfreien Willen, ausgerichtet; um's J. 1524 war die neue Glaubensweise von Luther und seinen Genossen, von einem Melanchthon, Bugenhagen, Heinrich v. Zütphen, Bucer, Osiander, Brenz, Blarer u. A. gepredigt, auch in zahlreichen Liedern und Volksschriften verkündigt, bereits in allen Theilen Deutschland's und über Deutschland hinaus bis nach Preußen, Schweden und Liefland verbreitet und hatte außer Kursachsen namentlich in Preußen (das im J. 1525 von dem Hochmeister des Deutschordens, Albrecht von Brandenburg, in ein evangelisches Herzogthum verwandelt ward) und in einem großen Theile der freien Städte das entschiedene Uebergewicht, in manchen der letzteren selbst gesetzliche Geltung erlangt.

Um dieselbe Zeit, wie in Deutschland, begann die religiöse Bewegung auch in der Schweiz, wo die Universität Basel, der vieljährige Aufenthaltsort eines Erasmus und die Zufluchtsstätte vieler freier denkenden Männer aus Frankreich und Deutschland, unter Lehrern wie der aufgeklärte, als Theolog und

Humanist gleich ausgezeichnete Thom. Wyttenbach, eine Pflanzschule der Bildung und reformatorischen Strebens war. Ein Zögling dieser Schule war auch Huldreich Zwingli, der am 1. Januar 1484 zu Wildhaus im Toggenburgischen geboren, seit 1506 in Glarus, 1516 im Kloster Einsiedeln und seit 1519 als Leutpriester am Münster in Zürich wirkte. Ein biederer, schlichter Charakter, einfach, redlich, unerschrocken, durchaus klar und praktisch verständig in seinem Wesen, durch klassische und patristische Studien, vor Allem aber durch die heilige Schrift gebildet, voll sittlich-frommen Eifers und glühender Liebe zum Vaterlande, hatte dieser Mann schon früher, mehr durch Verkündigung eines biblischen Christenthums als durch directe Angriffe auf die kirchlichen Mißbräuche, in ähnlicher Weise wie gleichzeitig Franz Kolb, Berthold Haller (geb. 1492 zu Rottweil) und Seb. Meyer in Bern, Capito und Hedio in Basel, reformatorisch gewirkt und nur einzelnen besonders auffallenden Uebelständen, wie dem schamlosen Ablaßkram des Franciscanermönches Bernhard Samson (1518), war er öffentlich entgegengetreten. Erst die Angriffe der Mönche und Geistlichen verwickelten ihn in den Streit, der sich von Deutschland aus bereits auch in die Schweiz zu verbreiten begann. Indessen erfolgte schon 1520 ein Befehl des Züricher Rathes, daß alle Prediger sich in ihren Vorträgen nur an die Bibel halten sollen. Zwingli's freimüthige Aeußerungen über den menschlichen Ursprung der Fastengebote und seine Bemühungen um Aufhebung des Cölibat's veranlaßten 1522 neue, drohendere Angriffe von Bischof und Geistlichkeit. Auf sein Begehren wurde im Januar 1523 das Religionsgespräch zu Zürich veranstaltet, für welches Zwingli 67 Theses über die alleinige Geltung der Schrift in Glaubenssachen und das alleinseligmachende Verdienst Christi, ferner gegen Heiligenanrufung, Ablaß, Fegfeuer, weltliche Gewalt der Hierarchie, Cölibat und andere kirchliche Satzungen aufgestellt hatte. Die Frucht dieses Religionsgesprächs war der Erlaß des Rathes zum Schutze der evangelischen Predigt; bald erfolgten mit Genehmigung oder Zulassung desselben Austritte von Nonnen aus ihren Klöstern, Verheirathung von Geistlichen, die Verwandlung des Chorherrenstiftes in eine Unterrichtsanstalt, selbst Anfänge von Bilderstürmerei, und nach dem zweiten Züricher Religionsgespräche (Octbr. 1523) über Bilder und Messe erging im Frühjahre 1524 ein Reformations-Mandat des Züricher Rathes, wodurch Messe und Bilder abgeschafft und die reine Predigt des Evangeliums verordnet wurde. Aufhebung der Klöster, Freigebung der Priesterehe, Abendmahl unter beiderlei Gestalt schlossen sich daran an und als im J. 1525 Zwingli in der Schrift de vera et falsa religione seine Lehre zusammenhängend darlegte, war die Herrschaft derselben im Canton Zürich bereits entschieden. Um dieselbe Zeit nahm die Mehrzahl der Appenzeller Gemeinden und die Stadt Mühlhausen die Reformation an, Sanct-Gallen unter dem Bürgermeister Vadian, einem Freunde Zwingli's, und Schaffhausen folgten in der Sache schon frühe, förmlich erst 1528 und 1529 nach und auch in Bern und Basel gewann die Reformation mehr und mehr Boden; doch wurde sie in der erstern Stadt erst 1528 nach der Berner Disputation und in Basel, trotz Oekolampad's (Hausschein, geb. zu Weinsberg 1482, in Basel seit 1522) und Farel's (1523 f.) Wirksamkeit, erst 1529, nach längeren Reibungen, gesetzlich eingeführt. Schon 1526 wurde in Graubündten Religionsfreiheit bewilligt, aus der bald die Herrschaft der evangelischen Lehre hervorging.

So war die Reformation sowohl in der Schweiz, als in Deutschland, im Aufschwunge begriffen; bereits begannen aber auch im Innern der neuen Gemeinde Erscheinungen aufzutauchen, welche ihrem weitern Fortgange hemmend

in den Weg traten. Schon in den Zwickauer und Wittenberger Unruhen war das Bestreben sichtbar geworden, über die Grenzen der Lutherischen Religionsverfassung hinauszugehen; in grellerer und gefährlicherer Weise trat dasselbe in dem Bauernkriege hervor, der nicht ohne Zusammenhang mit jenem wiedertäuferischen Treiben mit Anfang des Jahres 1525 ausbrach, Schwaben, Franken und das Elsaß mit allen Schrecken einer verheerenden politischen und socialen Umwälzung bedrohte und nach einem zwar kurzen, aber blutigen Kampfe mit barbarischer Grausamkeit in Strömen von Blut erstickt wurde. Mit der Reformation stand dieser Aufruhr allerdings im Zusammenhange, denn theils war sie selbst nicht allein aus dem religiösen, sondern aus einem allgemeinern, auch politischen Verbesserungsdrange hervorgegangen, theils hat die von ihr verkündigte religiöse Befreiung unverkennbar das Streben nach größerer bürgerlicher Freiheit in einer hartgedrückten und längst unruhigen Classe mit entzündet. So gerecht aber die Forderungen der Bauern größtentheils waren, so war doch ihre Sache nicht allein, der vereinigten Macht von Fürsten, Adel, Geistlichkeit und Städten gegenüber, ohne alle Aussicht, sondern sie war auch in sich selbst so unklar, die Mittel ihrer Durchführung so gewaltsam, die rohe Masse zur Begründung eines geordneten Zustandes so unfähig, die trübe Vermischung politischer und religiöser Gesichtspunkte so gefährlich, daß die Freunde der kirchlichen Reform allen Grund hatten, sich von jener socialen Revolution loszusagen. Luther selbst that dieß, nachdem er sich früher der Bauern kräftig angenommen hatte, auf die Nachricht von ihrem wilden Treiben mit leidenschaftlicher Härte; aber für die deutsche Reformation ist aus diesen Unruhen der bleibende Nachtheil hervorgegangen, daß die vom Anfange an sichtbare und im Geiste der Zeit begründete Richtung auf eine einseitig religiöse Reform von nun an eine um so ausschließlichere Herrschaft gewann, daß ihre Häupter selbst durch eine ängstliche Scheu vor einer politischen Färbung ihrer Sache sogar den äussern Bestand des Protestantismus schwer gefährdeten, und sich dem Charakter der deutsch-protestantischen Kirche und ihrer Bekenner nur um so mehr jenes Gepräge politischer Passivität aufdrückte, das ihr und dem deutschen Volke so viel geschadet hat. Unmittelbar nach dem süddeutschen Bauernaufstande brachen in Thüringen, in Mühlhausen durch Thomas Münzer die wiedertäuferischen Unruhen in gefährlicherer Gestalt und mit einer bürgerlich, wie kirchlich, revolutionär communistischen Tendenz aus, wurden aber auch hier mit blutiger Strenge gedämpft. Auch die schweizerische Reformation hatte mit wiedertäuferischen Ausschweifungen zu kämpfen, und nachdem der gütliche Weg umsonst versucht worden war, griff man hier gleichfalls zu bürgerlichen, selbst Todesstrafen gegen die unruhige Secte, ohne sie doch durch diese Maßregel völlig ausrotten zu können.

Gefährlicher jedoch, als diese Angriffe und Uebertreibungen von Seiten der „Schwärmer," d. h. Revolutionsmänner, wurde der Reformation die Spaltung, welche gleichzeitig mit dem Auftreten der Letzteren, und nicht ohne ihren Einfluß, zwischen den schweizerischen und deutschen Reformatoren, zunächst über die Lehre vom Abendmahl ausbrach. Während sowohl Luther, als Zwingli, das katholische Meßopfer und die Transubstantiations-Lehre verwarfen, nahm doch zugleich Jener eine wirkliche Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmahl unter Brod und Wein an, wogegen Zwingli Leib und Blut nur uneigentlich in der gläubigen Erinnerung an das Leiden und den Tod Christi genossen werden ließ, deren Symbol das Brod und der Wein seien. Dieselbe Ansicht hatte in Deutschland schon Carlstadt, aber freilich auf Grund einer ganz unhaltbaren Schrifterklärung und im Zusammenhange mit seinem ganzen stür-

mischen und wiedertäuferischen Wesen ausgesprochen. Nur um so hartnäckiger verrannte sich aber Luther in der entgegengesetzten Vorstellungsweise, und nachdem er zuerst nur gegen Carlstadt, dagegen Bugenhagen und Brenz gegen die Schweizer geschrieben hatten, gerieth er bald auch mit Zwingli selbst in heftigen Schriftwechsel. Luther glaubte dabei nur der unwidersprechlichen Autorität Christi in den Einsetzungsworten zu folgen, auch nachdem Zwingli und Oekolampadius den Ungrund dieser Behauptung sonnenklar bewiesen hatten; in Wahrheit jedoch war die Abendmahls-Differenz nur eine Folge von der verschiedenen Geistesrichtung der beiden Reformatoren und der von ihnen gestifteten Kirchen, und hing insbesondere theils mit der höhern Schätzung der äußeren Cultus-Elemente, theils mit der Lutherischen Auffassung der Person Christi zusammen: Luther wußte der Erlösung durch Christus nicht vollkommen froh zu werden, wenn er sich nicht seine Menschheit in allen Beziehungen mit der Gottheit gesättigt und diese selbst in die niedrigsten und sinnlichsten Verhältnisse des menschlichen Lebens eingegangen dachte, Zwingli dagegen hielt das Göttliche und das Menschliche in Christus, die Thätigkeiten und Eigenschaften beider Naturen, bestimmter, ja so schroff auseinander, daß die Einheit der Person fast darüber verloren ging. So konnte sich Jener auch die Gegenwart Christi im Abendmahl nur so denken, daß Christus auch seiner menschlichen Natur nach, mit seinem allgegenwärtigen Leib und Blut, in Brod und Wein sein sollte, wogegen es Diesem ebenso widersinnig als nutzlos erschien, den im Himmel befindlichen Leib Christi in körperlicher Weise genießen zu wollen. Es handelte sich mithin allerdings um einen tiefern Gegensatz; Mißverständniß und Leidenschaft kamen besonders auf Luther's Seite hinzu, und so sehr sich nicht bloß Theologen, wie Bucer, sondern selbst Landgraf Philipp von Hessen im Interesse der gemeinsamen Sache bemühten, eine Verständigung oder doch gegenseitige Duldung herbeizuführen, so wollte doch Nichts bei ihm anschlagen; auf dem Religionsgespräch zu Marburg (Octbr. 1529) stieß Luther die Bruderhand Zwingli's zurück, selbst nach seinem Tode noch wußte er diesen nur für einen Unchristen anzusehen, und fast zwei Jahrhunderte lang wurden die Reformirten, die ihrerseits stets toleranter dachten, von den Lutheranern als „Sacramentirer" und Geistesverwandte der schwärmerischen Secten verabscheut.

Für den Augenblick vermochten jedoch selbst diese Zerwürfnisse den Fortgang der Reformation nicht aufzuhalten. Zwar drohte den deutschen Protestanten nach dem Frieden von Madrid zwischen Carl V. und Franz I. von Frankreich (Jan. 1526) die Macht des Kaisers, dessen Absicht zur Unterdrückung der neuen Ketzerei offenkundig war; aber neue Verwickelungen mit dem Papste und mit Frankreich, die drohende Türkengefahr, die wohlbegründeten Besorgnisse der deutschen Fürsten vor Carl's dynastischen Vergrößerungsentwürfen, durch welche ihm namentlich Bayern für längere Zeit entfremdet wurde, lenkten das Ungewitter noch zwanzig Jahre lang immer wieder von ihrem Haupte ab und nur Einzelne fielen an verschiedenen Orten als Märtyrer des neuen Glaubens. Indessen gewann ihre Sache an äußerer Ausbreitung, wie an innerer Festigkeit. In Sachsen erklärte sich Johann der Beständige (s. 1525) vom Anfang an entschieden für sie; in Hessen erhielt sie gleichzeitig an dem jungen Landgrafen Philipp einen als Krieger und Staatsmann gleich ausgezeichneten, kräftigen Vertheidiger; Mehrere von den kleineren deutschen Fürsten und viele Städte traten ihr offen bei; außerhalb Deutschland's machte sie neben Preußen (s. o.) an Schweden (1527 durch Gustav Wasa) eine folgenreiche Eroberung; in Dänemark erlangte (1527) die neue Kirche Gleichstellung mit der alten, später, im Jahr 1536 erfolgte die förmliche Annahme der Reformation und zugleich

einer Kirchenordnung, durch welche die Kirche ganz abhängig vom Staate wurde. Im Innern der reformirten Kirchen sah es Anfangs noch ziemlich unordentlich aus. Die Unsicherheit der kirchlichen Zustände, die Allmäligkeit des Uebergangs von der alten Glaubensweise zu der neuen, das zeitweise Zusammensein beider, die unregelmäßige Form, in welcher die Reformation an den meisten Orten eingeführt worden war, die Nachwirkungen der wiedertäuferischen Unruhen und andere Umstände hatten in Lehren und Gottesdienst eine Mannigfaltigkeit und Regellosigkeit, eine Vermischung der reformatorischen mit altkatholischen oder unkirchlich revolutionären Elementen zur Folge, welche eine festere Ordnung als dringendes Bedürfniß erscheinen ließ. Für seine Befriedigung war man aber, nach dem Aufhören der bischöflichen Jurisdiction, allein an die weltlichen Obrigkeiten gewiesen und so ging schon damals aus dem Sturze der katholischen Hierarchie jene Abhängigkeit der Kirche von der Staatsgewalt hervor, welche seitdem nicht bloß dem deutschen und dem von Deutschland ausgegangenen, sondern auch einem großen Theil des im engern Sinn reformirten Protestantismus geblieben ist. Zunächst jedoch war diese der Kirche sehr heilsam. Nach dem Vorgange von Hessen (1526; Univ. Marburg 1527) und Kurhessen (1527 ff.) sorgten die evangelischen Fürsten und Städte durch Kirchenvisitationen und Kirchenordnungen für Organisation und Bildung des Lehrstandes, für Einführung einer neuen gottesdienstlichen Ordnung und neuer kirchlicher Lehrbücher. Für den Volksunterricht wurden in dieser Beziehung Luther's Katechismen (1529), für die Ordnung des Kirchenwesens und den Lehrstand Melanchthon's Unterricht der Visitatoren (1527), und in den nördlichen Staaten Bugenhagen's Kirchenordnungen maßgebend. So befestigte sich die neue Kirche nach Innen und Außen. Bereits auf dem Reichstage zu Speyer (1526) wagten es ihre Anhänger, sich offen zu ihr zu bekennen, und der Reichstagsabschied gewährte ihnen bis zur Entscheidung durch ein allgemeines Concil Waffenstillstand. Einen drohendern Anschein bekam die Sache auf dem gleichfalls in Speyer 1529 abgehaltenen Reichstage; aber die evangelischen Stände legten gegen den sie beschwerenden Beschluß eine entschiedene Protestation ein, von der sie fortan den Namen der Protestanten erhielten. Noch entscheidender schien der Reichstag in Augsburg werden zu wollen; die definitive Vereinigung des Religionshandels war angekündigt und in feierlicher Versammlung übergaben die Evangelischen den 25. Juni eine von fünf Fürsten und zwei Städten (mit den Oberländern und Schweizern hatte man sich über das Abendmahl nicht einigen können) unterzeichnete, von Melanchthon verfaßte, und von Luther aus Coburg gutgeheißene Darlegung ihres Glaubens (die Augsbürgische Confession). Wiewohl aber der Kaiser sofort eine Confutation verfertigen ließ, der die Protestanten ihre Apologie entgegensetzten, so wurden doch wieder gütliche Unterhandlungen und Vermittelungen versucht; erst als sich diese, wie natürlich, zerschlagen hatten, erfolgte ein drohender Reichsabschied, an dessen Ausführung indessen zunächst nicht zu denken war. Doch rüsteten sich die Bedrohten; im März 1531 kam der Schmalkaldische Bund zu gemeinsamer Vertheidigung zu Stande, und da gleichzeitig die Türkengefahr wuchs, so wurde den Protestanten 1532 in dem Nürnberger Religionsfrieden bis zu Austrag der Sache auf einem Concil oder Reichstag wenigstens ihr bestehender Besitzstand verbürgt.

Weniger günstig gestalteten sich die Ereignisse für die schweizerischen Reformirten. Zwar traten bis zum Jahre 1529 (s. o.) die durch Macht und Bildung bedeutendsten Glieder der Eidgenossenschaft zu ihnen über, zugleich wuchs aber die Erbitterung des katholisch gebliebenen Theils von Tage zu Tage und

machte sich nicht selten in grausamen Verfolgungen und Mißhandlungen Evangelischer Luft. Schon 1526 kündigten die katholischen Cantone den evangelischen den Bund auf; diese errichteten daher ein Separatbündniß („Burgrecht") unter sich, wogegen die Katholiken sich an Oestreich anschloßen; fortwährende Reibungen und vereinzelte Gewaltthaten zeigten die Unmöglichkeit längern Friedens und Zwingli selbst rieth zu rascher und entschlossener kriegerischer Entscheidung. Gegen seinen Rath wurde dieß i. J. 1529, als sich die beiderseitigen Heere schon schlagfertig gegenüber standen, durch einen für die Reformirten vortheilhaften Frieden aufgeschoben, um sich nach zwei Jahren unter ungünstigeren Verhältnissen zu erneuern, und der Erfolg rechtfertigte seine Befürchtungen: in der Schlacht bei Kappel (11. Octbr. 1531) erlitten die unvorbereitet angegriffenen Züricher eine entscheidende Niederlage, Zwingli selbst fiel als ein Märtyrer seines Glaubens und seiner Vaterlandsliebe und der darauf folgende Friede setzte den weiteren Fortschritten der Reformation in der deutschen Schweiz eine Grenze.

Dagegen machte dieselbe im eigentlichen Deutschland fortwährende Fortschritte. Mit Hilfe Philipp's von Hessen gelang es Herzog Ulrich von Württemberg, sein Land von Oestreich wieder zu erobern (1534); nach schnell eingeführter Reformation traten Württemberg, ebenso Pommern und Dänemark nebst mehreren anderen Fürsten und Städten dem schmalkaldischen Bund bei; in dem Herzogthume Sachsen (1539) und Kurbrandenburg (1536. 1539) wandten sich zwei bisher streng verschlossene Länder, in Folge von Regierungswechseln, der Reformation zu. Auch das Zerwürfniß mit den Schweizern wurde durch die Marburger Concordie (1537), welche hauptsächlich Bucer betrieben hatte, zwar nicht gründlich gehoben, aber wenigstens für einige Zeit beschwichtigt. Die Protestanten standen so ihren Gegnern als eine achtunggebietende Macht gegenüber. Daß sie selbst sich als solche fühlten, beweisen namentlich die Verhandlungen über ihre Theilnahme an einem allgemeinen Concil, das Paul III. auf Andringen des Kaisers, freilich nicht in ernstlicher Absicht, auf das Jahr 1537 nach Mantua ausschrieb; eine Vorarbeit dazu sind die von Luther verfaßten und von den Mitgliedern des protestantischen Bundes genehmigten Schmalkaldischen Artikel. Nur eine vorübergehende Episode in dieser Entwickelung des Protestantismus war die Erneuerung der wiedertäuferischen Unruhen in Münster (1534 f.), wo niederländische Propheten ein Reich Christi mit Vielweiberei und Gütergemeinschaft errichteten, bis die Eroberung dieser Stadt dem wilden Gräuel der Pöbelherrschaft in ihr ein Ende machte. Doch ging dadurch Münster für die Reformation verloren. Bedenklicher war es für die Protestanten, daß sich ihrem Bunde im Jahr 1538 ein „heiliger Bund" katholischer Stände entgegenstellte, indessen wurde der Friede noch mehrere Jahre lang erhalten, und wiewohl das in Worms, später in Regensburg abgehaltene Religionsgespräch (1541) so wenig als die vorgeschlagene Vergleichsformel (Regensburger Interim) einen Erfolg hatte, so erlangten die Protestanten dennoch von dem durch die Türken bedrohten Kaiser in Regensburg (1541) einen Reichstagsabschied, durch welchen der Nürnberger Religionsfriede nicht allein bestätigt, sondern selbst erweitert wurde. Unter dem Schutze dieses Friedens, der 1542 und 1544 zu Speyer verlängert und verbürgt wurde, breitete sich die Reformation mehr und mehr aus; Kurfürst Friedrich von der Pfalz trat ihr bei (1545), der Kurfürst von Sachsen, Johann Friedrich (der Großmüthige, seit 1532) und Philipp von Hessen konnten es wagen, im Kriege mit Heinrich von Braunschweig nach der Vertreibung des Letztern in seinem Lande die evangelische Lehre einzuführen; selbst geistliche Fürsten, der Kurfürst Hermann

von Cöln und der Bischof Franz von Münster begannen zu reformiren und machten Miene, ihre Bisthümer in erbliche Herrschaften zu verwandeln, und die heftigsten Gegner der neuen Lehre konnten ihr in ihren Ländern den Eingang nicht verwehren; der Protestantismus schien im Begriffe, ganz Deutschland zu erobern.

Dieser Schein wurde jedoch bald widerlegt. Nachdem sich Carl V. durch den Frieden von Crespy (1544) Frankreich, durch einen Waffenstillstand seines Bruders Ferdinand mit den Türken diesen gegenüber freie Hand verschafft hatte, wandte er sich mit aller Macht gegen den Protestantismus, welcher ebensosehr seinen politischen, als seinen kirchlichen Absichten im Wege stand. Die Protestanten ihrerseits waren gerade in diesem Augenblicke, wo ihnen Einigkeit und Thatkraft am Meisten Noth that, durch innere Streitigkeiten und theologische Bedenklichkeiten gelähmt; die Schweizer wurden durch Luther's neuen, unmotivirten Ausbruch gegen ihre Abendmahlslehre (1544) zurückgestoßen; Herzog Moritz von Sachsen gerieth mit seinem Vetter, dem Kurfürsten, in Streit und trat zum Kaiser über; mehrere andere Fürsten waren dem Schmalkaldischen Bunde gar nicht beigetreten. Den Vorwand zum Einschreiten gegen die Evangelischen gab außer einigen früheren Eigenmächtigkeiten ihre Weigerung, an der Kirchenversammlung theilzunehmen, welche der Papst auf das Andringen des Kaisers für das Jahr 1545 nach Trient berufen hatte. Während sie sich mit Unterhandlungen darüber hinhalten ließen, gewann der Kaiser Zeit, sich zu rüsten. Der Ausbruch eines Religionskrieges war nicht mehr zu vermeiden.

In diesem Zeitpunkte starb Luther, den 18. Februar 1546, auf einer Reise in seinen Geburtsort. Er war einer von den Männern, wie sie der Menschheit nur selten, als Begründer neuer Zeiten, geschenkt werden, stark durch einen leidenschaftlich energischen, unbeugsamen Willen, noch stärker durch die Kraft des Glaubens und der unbedingten Hingebung an seine Sache, ein Heros des deutschen Gemüths und darum der Mann des Volks, wie kein Anderer, in seinem Privatleben streng und einfach, aber bei aller körnigten Derbheit seines Wesens zarter Menschlichkeit und heiterm Lebensgenusse offen und voll tiefen Sinns für das Familienleben, in das er selbst im Jahr 1525 durch seine Vermählung mit Katharina von Bora eintrat. Seine letzten Jahre waren ihm durch körperliche Leiden und innere Anfechtung getrübt worden, aber sein Glaubensmuth und die unverwüstliche Heiterkeit seiner Natur treten auch aus diesen Schatten glänzend hervor. Das Werk, welches er in Demuth begonnen hat, ist zum Riesenbau herangewachsen und hat sich durch alle Stürme der Zeiten in zunehmender Kraft und Reinheit erhalten.

Nicht der geringste dieser Stürme drohte ihm unmittelbar nach dem Hingange seines Urhebers. Im Juli 1546 wurde über den Kurfürsten von Sachsen und Philipp von Hessen die Reichsacht ausgesprochen. Noch einmal winkte den Protestanten die günstige Gelegenheit, den erst halb gerüsteten Kaiser mit überlegener Macht anzugreifen. Aber unschlüssig und getheilt in ihren Meinungen ließen sie den geeigneten Zeitpunkt verstreichen, die Macht des Kaisers verstärkte sich, die ihrige wurde zersplittert, und nachdem die Oberländer zur Unterwerfung gezwungen waren, beendigte die Niederlage des Kurfürsten von Sachsen bei Mühlberg (24. April 1547) den Krieg. Die Gefangenschaft dieses Fürsten und Philipp's von Hessen, die Abtretung der sächsischen Kurwürde und des halben Landes an Herzog Moritz, die Auflösung des schmalkaldischen Bundes, die entschiedene Uebergewalt des Kaisers waren die Folgen dieses Sieges. Zum Glück für die Protestanten erneuerte sich durch den Sieg selbst die Spannung zwischen Papst und Kaiser; dieser forderte zur Beruhigung Deutschland's Reformen, welche Jener nicht gewähren wollte; so unternahm es denn Carl, auf

eigene Hand die geeigneten Maßregeln zu treffen, indem er durch das sogenannte Augsburger Interim (1548) den Protestanten, unter Belassung der Priesterehe, des Abendmahlskelchs und der Kirchengüter, eine der katholischen näherkommende Lehr- und Kirchenordnung vorschrieb und zugleich zur Abstellung der anstößigsten Mißbräuche in der alten Kirche ein Reformationsdecret erließ. Wie aber dieses völlig erfolglos war, so wurde auch das Interim von den Protestanten theils nur mit Widerstreben angenommen, theils direct verworfen, und selbst von dem Verbündeten des Kaisers, Kurfürst Moritz, in dem sogenannten Leipziger Interim, bei dem namentlich auch Melanchthon betheiligt war, hinsichtlich des Dogma's wesentlich verändert. So zog sich die Sache ohne bedeutenden Erfolg hin, bis im Jahre 1551 der neue Papst Julius III. sich mit dem Kaiser zu nachdrücklicherm Handeln vereinigte und von diesem ernstliche Anstalten getroffen wurden, um die Protestanten zur Beschickung des wieder eröffneten Concils zu Trient und zur eventuellen Unterwerfung unter seine Beschlüsse zu zwingen. Da erhob sich Kurfürst Moritz von Sachsen, auch persönlich vom Kaiser verletzt, zur Rettung der evangelischen Sache und zwang diesen mit schlau vorbereiteten Hilfsmitteln durch raschen Ueberfall (1552), nicht allein den Kurfürsten Johann Friedrich und Landgraf Philipp freizugeben, sondern auch den Protestanten in dem Passauer Vertrage einen Religionsfrieden zu versprechen, welcher auch, nach Moritz frühem Tode in der Schlacht bei Sievershausen, unter dem Einflusse günstiger Umstände 1555 in Augsburg zu Stande kam; durch diesen Friedensvertrag wurde bestimmt, daß den Landesherren die Wahl der Confession freistehe, die der Unterthanen von der der Landesherren abhängig sein solle. Doch wurde durch besondere Declarationen festgesetzt, daß geistliche Fürsten durch einen Confessionswechsel ihre Pfründen verlieren sollten (der sogenannte geistliche Vorbehalt) und daß katholische Landesherren solchen Unterthanen, die seit Jahren dem Protestantismus zugethan seien, ihren Glauben nicht aufdringen dürften.

In der Schweiz war durch die Kappeler Schlacht, den Tod Zwingli's, und den bald darauf erfolgten Oekolampad's der Fortschritt der Reformation unter der deutschen Bevölkerung gehemmt worden, und die reformirten Cantone, auch durch die Spannung zwischen Zürich und Bern gelähmt, mußten es ruhig geschehen lassen, daß die evangelische Lehre in den gemeinen Herrschaften und den überwiegend katholischen Cantonen wieder unterdrückt wurde. Dagegen machte dieselbe in der wälschen Schweiz sehr folgenreiche Eroberungen. Durch Wilhelm Farel wurde 1530 Neufchatel für die Reformation gewonnen, derselbe war nebst Viret ihre Hauptstütze in Genf, wo sie seit 1528 von Bern aus eingedrungen war; 1534 wurde hier der reformirte Gottesdienst gestattet und 1535 förmlich eingeführt. Gegen die hiedurch veranlaßten Angriffe des Herzogs von Savoyen trat Bern in die Schranken und entriß diesem die Waadt; in Folge davon wurde auch dieses Land, nach dem Religionsgespräche zu Lausanne (1. Octbr. 1536), reformirt. In die italienische Schweiz brachten nach schwächeren Vorgängen Flüchtlinge aus Italien seit 1542 den evangelischen Glauben, der aber nur in den graubündtischen Herrschaften festen Fuß zu fassen vermochte.

Indessen hatte auch die schweizerische Reformation im Innern heftige Kämpfe zu bestehen. In die deutschen Cantone kamen aus Deutschland Wiedertäufer herüber, die mit ihrem Anhange den Regierungen viel zu schaffen machten und am Ende selbst durch strenge Strafen nicht zur Ruhe gebracht wurden. In Genf treffen wir um 1540 die sogenannten Libertiner, eine schwärmerische Partei, welche im Zusammenhang mit mittelalterlichen Secten aus der Voraussetzung

eines pantheistischen Spiritualismus sittengefährliche und communistische Grundsätze ableitete. In der ganzen reformirten Schweiz, besonders aber in Genf und Zürich, kommt durch die italienischen Flüchtlinge eine aufklärerische Richtung und ein Geist des Zweifels zum Vorschein, der über die von den Reformatoren eingehaltenen Schranken hinausstrebend, sich besonders auf die Lehre von der Trinität warf, aber auch andere Theile des geltenden Lehrsystems angriff und in manchen seiner Vertreter mit mystischen und wiedertäuferischen Elementen in Verbindung tritt. Unter den Männern dieser Richtung sind die bedeutendsten: Michael Servet (Servede), ein spanischer Arzt, dessen mystisch-pantheistisches, dem spätern Swedenborg'schen vielfach verwandtes System auf eine Radicalreform der ganzen Kirche gerichtet war und neben dem Widerspruche gegen die Kindertaufe und die protestantische Rechtfertigungslehre besonders durch seine ebenso scharfsinnige als leidenschaftliche Bestreitung der kirchlichen Dreieinigkeitslehre Anstoß erregte, und Lelio Sozzini (Socinus), ein Rechtsgelehrter aus Siena, ein klarer und gebildeter, wenn auch nicht sehr tiefer Geist, der seine nicht bloß auf die göttliche Natur Christi und die Dreieinigkeit beschränkten Zweifel zwar während seines Lebens geschickt genug zu verbergen wußte, aber mittelbar zu der nach seinem Tode entstandenen Partei der socinianischen Unitarier den Grund gelegt hat.

Unter diesen Umständen war es vor Allem ein Mann, dem die reformirte Kirche nicht allein ihre Erhaltung in Gefahren von Innen und Außen, sondern auch ihre Fortbildung in Lehre und Verfassung und eine zu großartiger Ausbreitung befähigende Lebenskraft zu danken hatte, Johannes Calvinus (Jean Chauvin), ein Franzose aus Noyon in der Picardie (geb. 10. Juli 1509, † 27. Mai 1564), erst Jurist, dann Theologe, der, um seines Glaubens willen geflüchtet, im Jahre 1536 von Farel in Genf zurückgehalten wurde. Sein überlegener Geist und sein gewaltiger Wille verschafften diesem Manne bald eine solche Bedeutung, daß er nicht nur Genf, sondern den größern Theil der reformirten Kirche beherrschte; ohne die Gemüthstiefe und die liebenswürdige Menschlichkeit eines Luther, ohne die Geistesfreiheit eines Zwingli, übte er durch die Stärke eines eisenfesten, bis zur Härte unbeugsamen Charakters, durch einen glühenden, nicht selten fanatischen Eifer für seine Sache, durch die Strenge eines zwar dogmatisch beschränkten, aber innerhalb dieser Schranken scharfen und unerbittlich folgerichtigen Denkens, durch seine ganze, den größten der Päpste vergleichbare Persönlichkeit, eine unwiderstehliche Macht über seine Umgebungen aus und erreichte unter heftigen Kämpfen und rastloser Anstrengung sein Ziel. Nach dreijähriger Verbannung (1538 — 1541) zurückgerufen, ordnete er, von Theodor Beza und Anderen unterstützt, die Kirche von Genf, während er zugleich die Verfassung und Politik dieses Freistaats bestimmte; der siegreich durchgesetzte und schonungslos angewendete Kirchenbann sicherte der Kirche ihre Selbstständigkeit und ihre Herrschaft; eine Presbyterial-Verfassung ermäßigte den Einfluß der Geistlichkeit; rigoristische Sittenstrenge wurde nicht ohne Härte und weltliche Zwangsmittel eingeführt; der antitrinitarischen Irrlehre nicht bloß mit geistlichen Waffen, sondern auch mit blutigen, den Protestantismus schändenden Mitteln entgegengetreten (Verbrennung Servet's in Genf 1553; Enthauptung Valentin Gentilis' in Bern 1566); durch Calvin's Institutionen und eine Reihe daraus geflossener Confessionen wurde die Dogmatik der reformirten Kirche abgeschlossen und Zwingli's praktisch einfache und verstandesklare Lehrweise durch ein festgeschlossenes, in dem Glauben an eine unbedingte göttliche Erwählung culminirendes, in der Ansicht von den Sacramenten zwischen Luther und Zwingli vermittelndes System verdrängt. Genf war fortan, und blieb noch längere Zeit nach dem Tode Calvin's der geistige Mittelpunkt der reformirten

Kirche. Diese Kirche hat durch Calvin ohne Zweifel an Freiheit des Lebens und Denkens verloren, aber sie hat an dogmatischer Gediegenheit, an organisirendem Geschicke, an Festigkeit ihres ganzen Bestandes unberechenbar viel gewonnen.

II. Die Ausbreitung und Befestigung der protestantischen Kirche bis zum Anfange des siebzehnten Jahrhunderts. Die protestantischen Secten und die katholische Kirche dieser Zeit.

Nach der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts war in den Stammländern der Reformation, in Deutschland und der Schweiz, der Besitzstand der beiden Kirchenparteien für längere Zeit festgestellt, und die ferneren Schwankungen in denselben waren im Verhältnisse zu dem Ganzen von untergeordneter Bedeutung. Dagegen machte der Protestantismus außerhalb jener Gebiete höchst wichtige Eroberungen, von denen übrigens die erfolgreichsten gleichfalls germanische Stämme betreffen. Diese Eroberungen gingen fast ganz von der reformirten Kirche aus. Noch während der Reformationsperiode (1532) hatte sich Heinrich VIII. von England vom Papste losgesagt, der seine Ehe mit Katharina von Aragonien, der Tante Carl's V., zu trennen sich geweigert hatte; aber wiewohl ihm Cranmer und andere evangelisch gesinnte Männer zur Seite standen, so war es doch bei ihm nicht auf eine Reformation im protestantischen Sinne, sondern nur auf eine Verdrängung des päpstlichen durch einen nicht minder absolutistischen staatskirchlichen Despotismus abgesehen und die Anhänger Luther's wurden ebenso blutig verfolgt, wie die des Papstes. Erst unter seinem minderjährigen Sohne, Eduard VI. (1547 — 1553) wurde die Reformation von Cranmer, Ridley und Anderen mit Hilfe deutscher und schweizerischer Theologen durchgreifender betrieben und der englischen Kirche neben einem noch halb katholischen Gottesdienste und einer gleichfalls katholisirenden staatskirchlichen Episcopal-Verfassung in den zweiundvierzig (später neunundreißig) Artikeln ein protestantisches, gemäßigt calvinisches Bekenntniß gegeben. Eine Zeit schwerer Verfolgung begann für den englischen Protestantismus, als nach Eduard's frühem Tode seine katholische Schwester Maria, die Gemahlin des spanischen Philipp, den Thron bestieg. Evangelische Märtyrer fielen zu Hunderten, darunter die ausgezeichnetsten Männer; aber die Anhänglichkeit des Volks an die Sache der Reformation ließ sich nicht ersticken; und nach dem Tode der blutigen Maria (1558) wurde Elisabeth als Befreierin mit Jubel begrüßt. Unter der langen Regierung dieser geistvollen und kräftigen Fürstin (1558 — 1603) wurde die englische Reformation und das englische Kirchenwesen definitiv begründet. Durch die neununddreißig Artikel wurde die Lehre, durch das common-prayer-book der Cultus, durch den Suprematseid die königliche Obergewalt über die Kirche im Sinne eines streng staatskirchlichen Protestantismus festgestellt, die bischöfliche Verfassung, allein in entschiedener Unterordnung unter den Staat, wurde beibehalten, die Menge und Stabilität der Ceremonien ebenso, wie die Starrheit einer dogmatischen Orthodoxie aus der römischen Kirche herübergenommen. Die Einführung der neuen Ordnung erfolgte nicht ohne Strenge, welche namentlich auch die radicalen Ausläufer der Reformation, die Antitrinitarier traf, aber mit kluger Mäßigung und Umsicht; nur in Irland, wo sich das Volk nicht reformiren ließ, gerieth mit der katholischen Einwohnerschaft auch ihr Glaube unter schweren Druck. Indessen waren auch in England nicht Alle mit der Reformation von oben herab und dem katholisirenden Kirchenwesen zufrieden und im Gegensatze gegen dieses bildete sich, trotz der königlichen Uniformitätsacte, die streng calvinische, rigoristische Partei der Puritaner, mit einer presbyterialen Verfassung, die vom Gesetze verfolgt, einen immer fanatischern Charakter

annahm. Die äußersten Ausläufer derselben sind die Independenten, welche völlige Freiheit des Cultus und Unabhängigkeit der einzelnen Kirchengemeinden verlangten.

Dem Beispiele England's folgte Schottland. Auch hier hatte die Reformation noch vor dem Ablaufe ihres ersten Jahrhunderts unter blutiger Verfolgung zahlreiche Anhänger gewonnen. Die Unordnungen nach dem Tode Jacob's V. (1542) und die anarchische Regierung der leichtfertigen Maria Stuart erleichterte diesen das Aufkommen; an dem Prediger Joh. Knox, einem Schüler Calvin's, fanden sie (seit 1555) einen Führer von finsterm, glühendem Eifer und eiserner Unbeugsamkeit; in Folge des Aufstandes vom J. 1560 wurde der Calvinismus zur Staatsreligion erhoben und der katholische Cultus verboten; während der Regentschaft für Jacob VI. befestigte sich die neue Ordnung und im J. 1592 wurde, nicht ohne Kampf, auch die calvinische Presbyterial-Verfassung in der schottischen Kirche durchgesetzt.

Einen ungleich schwerern Stand hatte der Protestantismus in Frankreich. War dieses Land auch durch seine Bildung wie durch seine frühere nationale Opposition gegen Rom für die Reformation vorbereitet, so war doch der Charakter der romanischen Bevölkerung im Ganzen diesem Werke des deutschen Geistes weniger günstig und die kräftigere königliche Gewalt legte einer Kirchenänderung, welche die politische Einheit der Nation zu schwächen drohte, unübersteigliche Hindernisse in den Weg. Indessen fand Luther's Lehre auch in Frankreich frühzeitig Anhänger, deren Zahl mehr und mehr zunahm, wenn gleich Franz I. den auswärts aus Politik von ihm unterstützten Protestantismus aus demselben Grunde im Innern blutig verfolgte; ein Opfer dieser Verfolgung wurden auch die 1545 grausam niedergemetzelten Waldenser in der Provence. Unter Heinrich II. (1547) breitete sich der evangelische Glaube, jetzt in der calvinischen Form und vorzugsweise von Genf aus genährt, so rasch aus, daß die „Hugenotten," wie die Reformirten mit einem Spottnamen hießen, im J. 1559 auf einer Synode zu Paris ihr Kirchenwesen förmlich ordnen konnten; zugleich stieg aber auch die katholische Reaction und die Verfolgung von Seiten der Staatsbehörden. Als nach dem Tode jenes Fürsten seine Wittwe, die ränkesüchtige Katharina von Medicis, † 1588, die Herrschaft über ihre drei aufeinander folgenden Söhne, Franz II. (s. 1559), Carl IX. (1560) und Heinrich III. (1574) an sich riß, war das Reich in zwei politisch-religiöse Parteien getheilt: an der Spitze der eifrigen Katholiken standen die Herzöge von Guise, die Reformirten hatten an Anton v. Bourbon, König von Navarra, und mehr noch an seiner geistvollen Gemahlin, Jeanne d'Albret, dem Prinzen von Condé und dem Admiral Coligny ihre Führer. Im J. 1562 kam es zum offenen Kampfe der Parteien, der trotz dem Abfalle des schwachen Königs Anton von der protestantischen Kirche mit wechselndem Kriegsglücke und großem Verluste von beiden Seiten geführt wurde. Der Friede von St. Germain-en-Laye gewährte den Hugenotten Freiheit des Gottesdienstes und wichtige Bürgschaften; aber schon nach zwei Jahren wurde er bei der Vermählung des protestantischen Heinrich von Navarra mit der Schwester König Heinrich's durch das Blutbad der Bartholomäusnacht (die Pariser Bluthochzeit, den 24. August 1572) und die darauf folgende Metzelei unter den Protestanten durch ganz Frankreich in gräßlicher Weise gebrochen. Papst Gregor XIII. feierte die Ausrottung der Ketzer mit Festlichkeiten und Denkmünzen; die französische Regierung vernichtete alle Gesetze zu Gunsten der Protestanten; aber diese leisteten verzweifelten Widerstand und in dem Frieden von Beaulieu (1576) mußte ihnen freie Religionsübung bewilligt werden.

Auch dieser Friede war nur von kurzer Dauer; die Partei der Guisen vereinigte sich, von dem Papste und Philipp II. von Spanien unterstützt, zur heiligen Ligue und übte bald eine unbeschränkte Herrschaft über den schwachen König, an die Spitze der Protestanten trat der große Heinrich von Navarra, den ein erzwungener Uebertritt zum Katholicismus nach der Bartholomäusnacht gerettet hatte. Frankreich wurde auf's Neue vom Religionskriege verheert; der König verlor der übermächtigen Ligue gegenüber alle Bedeutung und wußte sich am Ende nur durch die Ermordung zweier Guisen zu helfen. Allein damit hatte er die Mehrzahl seines Volkes auf's Aeußerste empört; er mußte vor dem aufständischen Paris bei seinem Feinde, Heinrich von Navarra, Schutz suchen; aber auch hier erreichte ihn die Rache, er fiel durch den Dolch des Dominicaners Jacques Clement. Heinrich IV. von Navarra war sein rechtmäßiger Nachfolger und kämpfte mit Erfolg für sein Recht, fand es aber doch schließlich gerathen, sich den Einzug in Paris und den gesicherten Besitz des Thrones 1593 durch den Uebertritt zum Katholicismus zu erkaufen. Für die Reformirten war sein Sieg nichtsdestoweniger von unschätzbarem Werthe; durch das Edict von Nantes (1598) wurde ihnen Freiheit des Glaubens und Gottesdienstes und volles Staatsbürgerrecht unter verhältnißmäßig geringen Beschränkungen gewährt und diese Freiheit während Heinrich's IV. Regierung trotz aller Anfeindungen der Gegner aufrecht erhalten.

Geringern Erfolg hatten die reformatorischen Bestrebungen in den übrigen romanischen Ländern. Zwar fand in Italien die protestantische Lehre, durch den Humanismus und die unmittelbare Anschauung des päpstlichen Hofes vorbereitet, durch deutsche und schweizerische Schriften und Kriegsvölker verbreitet, bei den Gebildeten vielfachen Anklang und selbst unter der höhern Geistlichkeit bildete sich eine Partei, die in mildem evangelischen Geiste auf durchgreifende Verbesserungen und Verständigung mit den Protestanten hinarbeitete (Contarini, Polus, Morone, Sadolet u. A.); aber die Masse des Volkes wurde durch die Angemessenheit des Katholicismus an den National-Charakter, durch die Gemeinschaft des italienischen und des päpstlichen Interesses, durch den Mangel an dem sittlichen Ernste und der Gemüthstiefe des deutschen Stammes bei'm hergebrachten Kirchenwesen zurückgehalten; die reformatorisch Gesinnten selbst wollten nur zum kleinern Theile bis zur Trennung vom Papstthume fortgehen und die, welche so weit gingen, waren theils durch die leidigen Abendmahlsstreitigkeiten getrennt, theils durch ihre mehr verständige und kritische, als sittlich und religiös begeisterte Richtung zu einem nachhaltigen, volksthümlichen und umfassenden reformatorischen Wirken weniger befähigt. Wiewohl sich daher unter Papst Paul III. eine Zeitlang dem Protestantismus in Oberitalien und Neapel günstige Aussichten zu eröffnen schienen und in Rom selbst an Verbesserungen in evangelischem Sinne gedacht wurde, so konnte doch die Sache der Reformation hier keine tieferen Wurzeln schlagen: als im J. 1542 auf Betrieb der strengern Partei und ihres Führers, des Cardinals Caraffa, eine allgemeine Inquisition gegen die Protestanten angeordnet wurde, verließen die Meisten von diesen Italien oder traten furchtsam zurück, und unter dem Papstthume der beiden Inquisitoren Paul IV. (Caraffa, 1555—1559) und Pius V. (1566—1572) wurde der italienische Protestantismus bis auf wenige Spuren mit blutiger Strenge vertilgt. Um auch für die Zukunft seinem Einschleichen vorzubeugen, entwarf Paul IV. den Index der verbotenen Bücher. Durch die gleichen Mittel wurden auch in Spanien von Philipp II. und seiner Inquisition die Keime einer protestantischen Bewegung unterdrückt, welche unter Carl V. von Deutschland, den Niederlanden, Frankreich und Italien aus her-

eingebracht, zwar bei einzelnen zum Theil ausgezeichneten Männern eine begeisterte Aufnahme fanden, aber doch im Ganzen genommen an dem zähen, durch achthundertjährigen Kampf gegen die Ungläubigen in der unbeugsamsten Orthodoxie befestigten Charakter des Volkes keinen günstigen Boden hatten. Hunderte von Märtyrern wurden hingeschlachtet und nach wenigen Jahrzehnten hatte die Inquisition durch finstern Schrecken mit der Ketzerei auch dem geistigen Leben der Nation die Wurzel abgeschnitten.

Mittelst derselben Bekehrungsmethode hoffte Philipp in einem zweiten seiner Erblande, in den Niederlanden, den reinen Glauben aufrecht zu erhalten. Die lutherische Lehre war in diesem gebildeten und gewerbfleißigen Lande, dem alten Sitze reformatorischer Männer und Parteien, schon früh eingedrungen und Carl's V. strenge Gesetze hatten so wenig als die wiederholten Hinrichtungen von Protestanten ihrer Ausbreitung zu steuern vermocht. Auch die Wiedertäufer und verwandte ältere Secten gewannen hier zahlreichen Anhang; den meisten Beifall fand jedoch die calvinische Auffassung des Protestantismus, welche von Frankreich aus verbreitet die lutherische allmälig verdrängte. Zur Ausrottung desselben hatte schon Carl (1550) die Inquisition eingeführt, aber ohne sonderlichen Erfolg. Nachdrücklichere Maßregeln ergriff Philipp II., nach dem Rathe Granvella's, um mit der religiösen auch die politische Freiheit der Niederlande zu unterdrücken, rief aber dadurch den entschlossensten Widerstand des kräftigen Volkes hervor. Nachdem Bitten umsonst versucht waren, vereinigten sich 1566 in dem Compromiß von Breda einige Adelige zum Widerstande gegen die immer scheußlicher wüthende Inquisition und zum Schutze der Landesfreiheiten. Dieser Bund gewann unter Adel und Kaufmannschaft, Protestanten und Katholiken schnell viele Theilnehmer, während sich gleichzeitig die Mißstimmung des Volkes in bilderstürmerischen Aufständen Luft machte. Zur Dämpfung der Bewegung ward der furchtbare Herzog v. Alba 1567 mit einem Heere nach den Niederlanden entsandt und begann sofort mit der Hinrichtung der Grafen Egmont und Hoorn seine Blutarbeit. Hinrichtungen, Verheerungen, Confiscationen entvölkerten und zerrütteten das unglückliche Land, aber die Freiheitsliebe seiner Bewohner war nicht zu überwältigen; unter dem heldenmüthigen Prinzen Wilhelm von Oranien und anderen Führern erhoben sich zunächst die nördlichen Provinzen, die südlichen traten ihnen nach mehrjährigem, wechselndem Kampfe in der Genter Pacification (1576) bei, und als trotz dem darauffolgenden Vertrage mit Philipp die Bedrückung und Religionsverfolgung fortdauerte, schlossen die überwiegend protestantischen nördlichen Provinzen den 23. Januar 1579 die Utrechter Union, durch welche allgemeine Religionsfreiheit sanctionirt ward, und erklärten Philipp II. für abgesetzt. In Folge davon wurde auch das protestantische Kirchenwesen auf calvinischem Fuße geordnet. Noch dreißig Jahre währte der Kampf, erst unter Wilhelm v. Oranien, und nachdem dieser durch einen von den Jesuiten inspirirten Fanatiker ermordet worden war, unter seinem Sohne Moritz, aber trotz aller Wechselfälle des Krieges war das tapfere Volk nicht zu bezwingen und im J. 1609 mußte ihm von Spanien ein Waffenstillstand bewilligt werden, dem im westphälischen Frieden die förmliche Anerkennung folgte. Holland blieb fortan mehr als ein Jahrhundert lang eine Zufluchtsstätte religiöser Freiheit und die Wiege einer auf treffliche Bildungsanstalten gestützten protestantischen Wissenschaft.

Unter den übrigen europäischen Ländern war Dänemark (s. o.) schon 1536 durch die Regierung und die weltlichen Stände, unmittelbar darauf Norwegen durch den Willen des Volkes reformirt worden; Island folgte 1540 bis 1550. In Schweden behauptete sich das Lutherthum nicht ohne Kämpfe

gegen die Katholisirungsversuche zweier Regenten. Nachdem die Krone deßhalb von dem polnischen Sigismund an Carl IX. übergegangen war (1599), war seine Herrschaft unbestritten. Liefland und Kurland, welche schon früh dem Beispiele Preußen's gefolgt waren, wurden 1561 aus einem Besitze des Deutschordens zu einem protestantischen Herzogthume. In Polen hatte die Reformation zuerst in dem preußischen Theile, in Elbing, Thorn und Danzig Eingang gefunden, bald aber auch unter dem polnischen Adel sich verbreitet und nach der Mitte des Jahrhunderts drohte das ganze Land von Rom abzufallen. Dieß wurde zwar verhindert, aber die Protestanten genossen einer ziemlich unbeschränkten Religionsfreiheit, besonders da die gefährliche Spaltung der Lutherischen, der Reformirten und der böhmischen Brüder, in dem Vergleiche von Sandomir (1570) durch ein gemeinsames Glaubensbekenntniß gehoben wurde und auch die hier zahlreichen Unitarier (s. u.) von den übrigen Protestanten wenigstens geduldet wurden. Als im J. 1572 Polen ein Wahlreich wurde, bildete die Religionsfreiheit (die pax Dissidentium) einen Theil der Wahlbedingungen. Indessen gelang es gegen das Ende des Jahrhunderts den Jesuiten (seit 1565) mehr und mehr, bei Adel und Hof Einfluß zu gewinnen und den Protestantismus zurückzudrängen. In Ungarn hatte sich Luther's Lehre schon bald nach seinem ersten Auftreten viele Sympathieen zugewendet und troß alles Widerstrebens von Seiten der mächtigen Geistlichkeit hatte sie sich unter dem Adel und in den freien Städten verbreitet. Die folgenden Thronstreitigkeiten und Türkenkriege thaten der Reformation, deren Hauptapostel Matthias Devay war, Vorschub und sowohl hier als in Siebenbürgen mußte schließlich den Protestanten, unter denen die Deutschen meist dem lutherischen, die Magyaren und Slaven dem calvinischen Bekenntnisse huldigten, Religionsfreiheit gestattet werden. In Siebenbürgen wurde diese 1571 auch auf die Unitarier ausgedehnt. Gegen das Ende des Jahrhunderts war der größere Theil des ungarischen Adels protestantisch, und thaten auch die Jesuiten (seit 1586), durch die ärgerlichen Streitigkeiten der protestantischen Confessionen unterstützt, diesen vielfachen Abbruch, so mußte doch eine 1603 angefangene Verfolgung des Protestantismus nach Stephan Botskai's Aufstande wieder aufgegeben und in dem Wiener Frieden 1606 Religionsfreiheit bewilligt werden. — Einen gleich günstigen Verlauf nahmen die Dinge in Böhmen und Mähren, wo erst die lutherische, dann auch die schweizerische Lehre bei den zahlreichen Hussiten, sowohl den Calixtinern als den böhmischen Brüdern so allgemeinen Eingang fand, daß um die Zeit von Luther's Tode Böhmen größern Theils protestantisch war. Zwar erfolgten nach dem schmalkaldischen Kriege Reactionen und ein Theil der böhmischen Brüder wanderte aus, meist nach Polen und Siebenbürgen; aber nachdem sich 1575 die drei protestantischen Parteien zu einem gemeinschaftlichen Glaubensbekenntnisse vereinigt hatten, konnten selbst die Jesuiten gegen sie nur unvollständig durchdringen und im J. 1609 wurde dem schwachen, von seinem Bruder Matthias gefährdeten Kaiser Rudolph II. von den böhmischen Ständen der Majestätsbrief, eine Zusicherung vollkommener Religionsfreiheit für die Evangelischen, abgenöthigt. — So war die protestantische Lehre bis zum Anfange des siebzehnten Jahrhunderts von Deutschland und der Schweiz aus in allen Ländern des damaligen europäischen Staatenvereines eingedrungen, und war sie auch in mehreren derselben unterlegen, so hatte sie doch in anderen so bedeutende Eroberungen gemacht, daß das civilisirte Europa fast zu gleichen Theilen unter die streitenden Confessionen getheilt war, wogegen der Versuch, die griechische Kirche für den Protestantismus zu gewinnen, welcher 1574 ff. von Tübingen aus gemacht wurde, nicht minder erfolglos war, als die für ihren Urheber tod-

bringenden reformatorischen Bemühungen des Patriarchen Cyrillus Lukaris in Alexandrien und Konstantinopel (s. 1602). Ebenso täuschend waren aber freilich die Hoffnungen, welche durch Unterhandlungen mit Rußland 1581 ff. in Rom erweckt worden waren.

Während so die Reformation ihren Lauf durch Europa nahm, hatte sie in den von ihr eroberten Ländern selbst, und besonders in ihrem deutschen Mutterlande mit inneren Hindernissen zu kämpfen, die zwar aus dem Gange der Ereignisse und der religiösen Entwickelung mit einer geschichtlichen Nothwendigkeit hervorgingen, aber nichtsdestoweniger die reine Durchführung und auch den äußern Sieg des protestantischen Princips wesentlich gehemmt haben. Wie wenig die meisten Anhänger und selbst die Urheber der Reformation über das Wesen und Ziel dieser Bewegung zur vollen Klarheit gelangt waren, dieß hatte sich schon während der Reformations-Periode in ihrer mit zunehmender Einseitigkeit verfolgten theologischen Richtung, in dem ungeschlichteten Gegensatze der lutherischen und reformirten Confession, in dem vielfachen Hervortreten solcher Bestrebungen gezeigt, welche, aus dem richtig gefühlten Bedürfnisse einer reiner durchgeführten Reform hervorgegangen, doch selbst ihrerseits viel zu trübe und einseitig waren, um diesem Bedürfnisse wirkliche Befriedigung zu verschaffen. War auch noch in den ersten Jahrzehnten der werdenden Kirche an der Beseitigung dieser Schwierigkeiten gearbeitet und Manches, was den Gang und die Reinheit des Reformations-Wesens zu hemmen drohte, entfernt worden, so waren doch die wesentlichsten Gegensätze selbst geblieben und es entwickelte sich daraus noch im Laufe des sechszehnten Jahrhunderts eine Reihe von Kämpfen, durch welche der Protestantismus am Ende eine ganz andere Gestalt erhielt, als man nach seinem ersten frischen Aufblühen erwarten konnte.

Der tiefste Grund dieser Erscheinung lag in der unvollkommenen Durchführung des protestantischen Princips selbst. Der Protestantismus war von der Aeußerlichkeit des katholischen Kirchenwesens auf das Innere des frommen Gemüthes zurückgegangen; er hatte an die Stelle der äußeren Werke den Glauben, an die Stelle der Abhängigkeit von kirchlichen Autoritäten die christliche Freiheit, an die Stelle des Gewissenszwanges die freie Ueberzeugung aus dem Worte Gottes, an die Stelle einer alleinseligmachenden äußern Kirche die unsichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen gesetzt. Aber indem bei'm rechtfertigenden Glauben zwischen der frommen Gemüthsstimmung und dem theoretischen oder Dogmenglauben nicht gehörig unterschieden und im Zusammenhange damit das Wort Gottes, welchem sich der Christ fortan allein unterwerfen sollte, mit dem geschriebenen Worte oder der Bibel unmittelbar identificirt und die unsichtbare Kirche der Gläubigen durch die äußeren Merkmale der reinen Lehre und rechtverwalteten Sacramente doch wieder zu einer sichtbaren und äußerlich von anderen unterscheidbaren gemacht wurde, so war damit in den Protestantismus selbst ein Rest des Katholicismus, in die Innerlichkeit des Glaubens-Christenthums die Aeußerlichkeit einer dogmatischen Orthodoxie, in die Befreiung von aller menschlichen Autorität über die Gewissen die Abhängigkeit vom Buchstaben und seinen Auslegern herübergenommen, und es konnte nicht fehlen, daß sofort aus diesem, von der Unvollkommenheit des Anfanges unzertrennlichen Mangel alle die widrigen und verderblichen Folgen hervorgingen, welche mit der inconsequenten Uebertragung eines verlassenen Standpunktes in einen neuen immer verknüpft sind. Da man die seligmachende Gesinnung von der dogmatischen Rechtgläubigkeit nicht zu trennen wußte, so mußte sich der neuen Kirche mit dem lebhaftesten Eifer zur Erforschung der Glaubenswahrheit zugleich auch ein Geist theologischer Ausschließlichkeit und Verfolgungssucht bemächtigen; wo man wichtige dogmatische

Irrthümer sah, da vermißte man alsbald auch den seligmachenden Glauben und wähnte sich zur Verdammung und wenigstens gegen die Verbreiter der vermeintlich seelenverderblichen Irrthümer auch zu thätlicher Verfolgung berechtigt, und je fester jeder Einzelne und jede Partei von der Nothwendigkeit und Schriftgemäßheit ihrer Lehrbestimmungen überzeugt war, um so geneigter waren sie auch, in den entgegenstehenden, wie untergeordnet sie an sich selbst sein mochten, einen Angriff auf die heilige Schrift und die Grundlagen des wahren Glaubens zu erblicken. So kam es bald dahin, daß sich die protestantischen Confessionen nicht bloß gegen die katholische Kirche und die sectirerischen Parteien, sondern auch gegen einander durch Verdammungen abschlossen; die theologischen Streitigkeiten waren bei der ungeheuren Wichtigkeit, die man jeder kleinsten Lehrbestimmung beilegte, ohne Ende und die theologische Leidenschaftlichkeit, Schmäh- und Verfolgungssucht ohne Maß. Um die Kirche nicht zerfallen zu lassen, mußte in Glaubensbekenntnissen, die zu Kirchen- und Landesgesetzen gemacht wurden, eine gemeinsame Lehre aufgestellt werden; nur um so strenger und ausschließender wurde aber dadurch die Orthodoxie, an die Stelle einer alleinseligmachenden Kirche trat bei den Protestanten eine alleinseligmachende Dogmatik, die sittliche und religiöse Wirkung der Reformation aber ging über diesem unfruchtbaren und gehässigen Dogmengezänke großentheils unter. So schlimm das aber war, so war es doch kaum zu vermeiden, nicht die Schuld Einzelner, sondern der ganzen Zeit und ihres Geistes. Diese hatte sich auch nach der Reformation noch nicht zum Gedanken voller Religionsfreiheit erhoben, und nur die Verfolgten pflegen diese zu fordern, um ihre Forderung, sobald sie auch nur die geringste Macht in der Hand haben, alsbald wieder zu vergessen.

Der Hauptschauplatz dieser theologischen Verhandlungen war die deutsch-protestantische Kirche. Noch zu Luther's Lebzeiten hatte sich hier der Gegensatz einer strengern und einer mildern Partei ausgebildet. Melanchthon, weniger entschieden und leidenschaftlich als Luther und der Erasmus'schen Denkweise näher befreundet, war in seinen späteren Jahren von seinem frühern Augustinismus theilweise zurückgekommen und hatte dem nach lutherischer Lehre durchaus verderbten Willen des natürlichen Menschen wenigstens einige Kraft zum Guten übrig gelassen. Zugleich war er der Abendmahlslehre seines Freundes Calvin nicht abgeneigt und wollte selbst dem Katholicismus um des Friedens Willen Zugeständnisse machen, die wirklich nicht ohne Gefahr waren. Eine zahlreiche theologische Schule folgte seinem Vorgange. Nur um so unverbrüchlicher glaubten Andere, an Luther's Lehre und Wort festhalten zu sollen. So lange dieser lebte, verhinderte die persönliche Verbindung der beiden Männer einen Ausbruch; als aber nach dem Tode des großen Reformators Melanchthon's Nachgibigkeit in der Interimssache die strengen Lutheraner noch mehr erbittert hatte und zur religiösen die politische Spannung zwischen dem alten und dem neuen sächsischen Kurhause hinzukam, brach der lang verhaltene Groll gegen Melanchthon und die „Philippisten" in helle Flammen aus; gegen Wittenberg, wo Melanchthon lehrte, wurde von den sächsischen Herzogen die streng lutherische Universität Jena gestiftet und eine Reihe widriger Streitigkeiten gab von der Eifersucht der Parteien lautes Zeugniß. Gleich nach Luther's Tode erhob sich über das Interim und die von Melanchthon erlaubte Nachgibigkeit in Ceremonien und anderen Dingen, die keine wesentliche Bedeutung für den Glauben haben, der sogenannte adiaphoristische Streit. Im Zusammenhange mit dem Interim stand auch der Streit, welcher 1552 zwischen Nikol. Amsdorf und Georg Major, einem Philippisten, über die Nothwendigkeit der guten Werke ausbrach, indem die Behauptung dieser Nothwendigkeit

von Seiten Major's den strengeren Lutheranern die Lehre vom alleinrechtfertigenden Glauben zu gefährden schien, wogegen freilich der Satz Amsdorf's: die guten Werke seien der Seligkeit schädlich, gleichfalls gemißbilligt werden mußte. Einige Jahre später (1558 ff.) wurde von den Ultra-Lutheranern in Jena, den gelehrten Eiferer Flacius an der Spitze, in dem sogenannten synergistischen Streite Melanchthon's Lehre über die Erbsünde in der Person Pfeffinger's und Major's verdammt und eine förmliche Glaubens-Inquisition im Herzogthume Sachsen eingeführt, bis die Maßlosigkeit und Herrschsucht dieser Partei ihre eigene Vertreibung zur Folge hatte und Flacius durch die überspannte Behauptung: die Erbsünde sei die Substanz des Menschen, selbst in den Bann der Orthodoxie fiel. Noch vor Ausgang dieses Streites starb Melanchthon (19ten April 1560), aber die Spannung der Parteien dauerte noch lange Zeit fort.

Mit diesen inneren Streitigkeiten der Lutheraner steht auch der Kampf mit dem Calvinismus in Verbindung. Während die reformirte Lehre in ihrer Zwingli'schen Form nur wenig Eingang in Deutschland gefunden hatte, machte sie in der dem Lutherthume näher stehenden Calvinischen hier mehrere Eroberungen, worunter die der Pfalz (durch Friedrich III. 1559 ff.; Heidelberger Katechismus 1563) und des Kurhauses Brandenburg (1613) die bedeutendsten sind. Natürlich gelang dieß aber nicht ohne heftigen Kampf, und wurden auch die gemeinsamen Versuche der Katholiken und der Ultra-Lutheraner, die Calvinisten vom Religionsfrieden auszuschließen, auf dem Fürstentage zu Naumburg (1561) und auf dem Augsburger Reichstage vom J. 1566 vereitelt, so ließ sich dagegen die theologische Polemik den willkommenen Anlaß zur Widerlegung der calvinistischen Irrthümer um so weniger nehmen: der gehässige Abendmahlsstreit wurde seit dem Jahre 1552 durch Westphal, Heßhus u. A. in der leidenschaftlichsten Weise und unter hierarchischer Verfolgung aller Andersdenkenden, namentlich während Heßhusen's Kirchenherrschaft in der Pfalz, erneuert; nach Melanchthon's Tode brach in Kurhessen ein Streit zwischen der dem Calvinismus geneigten philippistischen und der streng lutherischen Partei aus, worin jene, eine Zeit lang durch Hof-Intriguen siegreich, am Ende vollständig unterlag; noch nach der Feststellung der lutherischen Orthodoxie durch die Concordien-Formel wagte dieselbe (1586 ff.) hier den Versuch, das Lutherthum allmälig zum Calvinismus hinüberzuführen, der aber gleichfalls ihre entschiedene Niederlage und die Hinrichtung ihres Hauptes, des Kanzlers Nikol. Crell, zur Folge hatte.

Wurden nun die Gränzen der lutherischen Orthodoxie schon gegen das Eindringen des Calvinismus so eifersüchtig bewacht, so mußten natürlich solche Ansichten, die als Ueberbleibsel der außerkirchlichen, „schwärmerischen“ Secten betrachtet werden konnten, nur noch weit stärkere Zurückweisung erfahren. Der Art war die Behauptung des Joh. Agricola von Eisleben, über der dieser schon 1527 und 1537 mit Luther in Streit gerathen war, daß der Gläubige kein Gesetz brauche, sondern nur das Evangelium, eine Behauptung, die zwar in einer Beziehung eine richtige Folgerung aus der Lehre von der evangelischen Freiheit war, die aber zu stark an die wiedertäuferische Gesetzesstürmerei erinnerte, als daß ihr nicht bei der Erneuerung des antinomistischen Streites seit 1556 mit gewohnter Leidenschaftlichkeit widersprochen worden wäre. Von einer andern Seite schien der gelehrte und geistreiche Andreas Osiander, früher Prediger in Nürnberg, nachmals Professor in Königsberg, das protestantische Princip zu bedrohen und theils katholische, theils und besonders mystische Elemente in die Kirchenlehre einzuführen, indem er mit Bestreitung der herrschenden Lehrbestimmungen über die Rechtfertigung mittelst einer bloß zugerechneten Gerechtigkeit die Ansicht aufstellte, daß dem Gläubigen im Glauben Christus selbst als die wesentliche

Gerechtigkeit Gottes substantiell inwohne und eben dadurch auch ihn gerecht mache. Seine Ansicht wurde nicht bloß von allen Seiten bestritten (s. 1549), sondern auch von Ketzermachern, wie Mörlin, auch nach seinem Tode mit solcher Wuth verfolgt, daß das Herzogthum Preußen durch diese Händel fast zwanzig Jahre lang in die größte Verwirrung gerieth und das Haupt der dortigen Osiandristen, der Hofprediger Joh. Funk, im J. 1566 ebenso sehr aus theologischem als politischem Hasse enthauptet wurde.

Die nächste Folge von diesen und anderen, aus dem beschränktesten Glaubenseifer entsprungenen, durch den Ehrgeiz und die Leidenschaft genährten Streitigkeiten war das Aufkommen einer Orthodoxie, deren Gränzen immer enger gezogen und durch die bald jede freiere Regung in der protestantischen Theologie unterdrückt wurde. Um Neuerungen vorzubeugen, sah man sich, bei der Ungleichmäßigkeit der Schrifterklärung, welche Jedem erlaubte, die Schrift für sich anzuführen, nach einer festern Norm der protestantischen Lehre um; man fand diese zunächst in den Glaubensbekenntnissen, die bei verschiedenen Gelegenheiten von den Evangelischen aufgestellt worden waren; bald kamen auch die Privatschriften der Reformatoren, namentlich Luther's, hinzu; jede dogmatische Streitigkeit hatte für die Länder, die davon berührt wurden, neue Bekenntnißschriften zur Folge und immer suchte die siegende Partei den ihrigen gesetzliche Geltung zu verschaffen. Weitläufige Glaubens- und Lehrvorschriften wurden aufgestellt, die öffentlichen und Privatschriften, nach welchen sich die Lehrer und Prediger in jedem Lande richten sollten, in eigenen Sammlungen, den sogenannten corpora doctrinae, vereinigt, diese Sammlungen wurden in die, großentheils aus Anlaß der dogmatischen Streitigkeiten zahlreich entstehenden Kirchenordnungen aufgenommen, durch landesherrliche Strafgesetze sanctionirt, die kirchlichen und bald auch die weltlichen Beamten eidlich darauf verpflichtet und die Rechtgläubigkeit der Prediger und Lehrer streng beaufsichtigt. Die allgemein anerkannten Glaubensvorschriften oder Symbole der deutsch-lutherischen Kirche waren außer den drei alten Bekenntnissen der katholischen Kirche über die Dreieinigkeit: die Augsburgische Confession und ihre Apologie, die Schmalkaldischen Artikel und Luther's beide Katechismen. Dazu kam im J. 1580 die Concordien-Formel, welche, hauptsächlich auf Betrieb des ehrgeizigen und vielgeschäftigen Tübinger Kanzlers Jakob Andreä i. J. 1577 zu Kloster Bergen verfaßt, theils die verschiedenen seit der Reformation entstandenen Streitigkeiten der lutherischen Theologen durch oberrichterliche Entscheidung schlichten, theils den lutherischen Lehrbegriff dem calvinischen gegenüber bestimmter feststellen sollte, aber von einem Theile der deutsch-protestantischen Länder verworfen, in den übrigen freilich nur um so gewaltsamer durchgesetzt wurde. Außerdem hatten viele Länder noch ihre Privat-Confessionen, auf welche die Geistlichen gleichfalls verpflichtet wurden. Gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts war dieser Symbol-Zwang in ganz Deutschland eingeführt.

Weniger durch innere Streitigkeiten als durch das Verhältniß zum Katholicismus und durch die Nothwendigkeit einer Darstellung der evangelischen Lehre im Unterschiede von der katholischen wurden die meisten der reformirten Symbole veranlaßt. Doch waren auch auf ihre Entstehung innere Gegensätze, wie namentlich der des Zwinglianismus und Calvinismus, nicht ohne Einfluß; die reformirten Symbole in Deutschland sind im Gegensatze gegen das Lutherthum entstanden. Auch da aber, wo diese Bekenntnisse zunächst eine äußere Veranlassung hatten, wurden sie doch bald, dem Geiste des Zeitalters gemäß, zu Fesseln der innern Entwickelung und es war in dieser Beziehung zwischen der lutherischen und der reformirten Kirche kein wesentlicher Unterschied.

Als eine besonders nachtheilige Folge der theologischen Streitigkeiten und des Symbol-Zwanges in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts ist noch hervorzuheben, daß die schon in der Reformations-Periode begründete und durch Reichsgesetze bestätigte Abhängigkeit der Religion vom Willen der Landesherren dadurch, besonders in Deutschland, ihre Spitze erreichte: zwischen den streitenden theologischen Parteien entschieden, ähnlich wie einst in der griechischen Kirche, die Regierungen, die Unterthanen wurden nicht um ihre Ueberzeugung befragt, Glaubensbekenntnisse wurden nach dem Willen der Fürsten eingeführt und wieder aufgehoben, und nicht selten wechselten in einem und demselben Lande mit der Stimmung oder Person der Herrscher, mit Hofparteien und Ministern auch die Bekenntnisse und die Eide auf dieselben drei- und viermal in wenigen Jahren. Wie sehr unter diesem Zustande die öffentliche Sittlichkeit und die wahre Frömmigkeit leiden mußten, liegt am Tage.

Um so weniger ist es zu verwundern, daß diese Orthodoxie die verschiedenen sectirerischen Abweichungen von der herrschenden Kirche nicht zu überwinden vermochte. Noch im Reformations-Zeitalter hatte sich das Bedürfniß einer über die kirchlich-protestantische hinausgehenden Reformation vielfach geregt; weil aber die Zeit im Ganzen noch nicht dafür reif war, so hatte es nur einseitige, nach Gehalt, Umfang und Dauer beschränkte Erscheinungen hervorgebracht. Näher waren es drei Wege gewesen, auf denen jene Vollendung der Reformation und der durch sie gebrachten religiösen Freiheit versucht wurde: die praktische Befreiung des religiösen Lebens, die mystische Befreiung des religiösen Gefühls, die dogmatische Befreiung des religiösen Denkens. Diese drei Wege durchkreuzen sich, besonders Anfangs, zwar vielfach, doch lassen sie selbst sowohl, als die, welche sie betreten haben, sich im Ganzen wohl unterscheiden. Den ersten wählten die Wiedertäufer, deren stürmischer Fanatismus aber nach kurzem Anlaufe blutig gedämpft, in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts durch die Reform des Menno Simonis in die stille Frömmigkeit einer von der Welt zurückgezogenen und für das Ganze des kirchlichen Lebens fast bedeutungslosen Secte überging. Auf dem zweiten treffen wir eine beträchtliche Anzahl von Männern, die theils vom speculativen, theils vom gemüthlich-religiösen Bedürfnisse getrieben, aber ohne die nöthige Klarheit und Methode des Denkens, sich in mystischer Beschaulichkeit und tiefsinnigen, aber phantastischen Theorieen verlieren. Dahin gehört auch aus der Reformationszeit der bekannte Arzt Theophrastus Paracelsus († 1541), ein kräftiger und origineller, aber unruhig gährender Geist, der, vom Standpunkte einer ebenso phantasievollen als barbarischen Naturphilosophie aus, die Theologie wie die Medicin zu reformiren unternahm und mit seiner Lehre von den drei Principien, dem göttlichen, seelischen und materiellen, von den Astralgeistern und der magischen Signatur der Dinge, vom Verderben der paradiesischen Welt durch die Sünde und ihrer physisch-moralischen Wiederherstellung durch Christus für lange Zeit das Orakel der speculativen Mystik geworden ist; ferner Caspar Schwenkfeld, ein schlesischer Edelmann († 1561), der mit seiner tiefen Frömmigkeit durch keine der bestehenden Kirchen, auch nicht durch die protestantische, befriedigt, von der Idee der unmittelbaren innern Gemeinschaft mit Gott, des Inwohnens Christi im Menschen, der Offenbarungen des innern Wortes erfüllt, die Aeußerlichkeit der protestantischen Rechtfertigungslehre und Schriftverehrung nicht ohne Grund angriff, aber durch seine trüben Theorieen über die Vergottung des Fleisches Christi und die geistig-leibliche Ernährung des Gläubigen durch dasselbe nur zu sehr bewies, wie sehr ihm die Klarheit des reformatorischen Geistes abging; weiter Val. Weigel, ein lutherischer Prediger in Sachsen († 1588), von dem man erst nach seinem Tode

erfuhr, daß er bei weitgehender Gleichgiltigkeit gegen die positive Religion, auf Grund paracelsischer und schwenkfeldischer Meinungen, einem fast manichäischen Dualismus huldigte — Anderer nicht zu erwähnen. — Die dritte der oben bezeichneten Richtungen, durch Servet und seine Nachfolger vorgebildet, entwickelte sich in unserm Zeitraume zu einer eigenen, zahlreichen und trotz aller Verfolgung nicht einflußlosen Partei im Socinianismus. Die aus der Schweiz vertriebenen Gegner der Trinitätslehre wandten sich größtentheils in den slavischen Norden: Georg Biandrata gelangte in Siebenbürgen als fürstlicher Leibarzt zu hohem Einflusse und machte den Unitarismus hier einheimisch; sein Hauptapostel in Polen war Lälio Socinus' Neffe, Faustus Socinus († 1604), der Erbe von seines Oheims Ansichten und Schriften, dessen rastloser und aufopfernder Thätigkeit es gelang, die vielfach getheilten antitrinitarischen Parteien zu einer freisinnig constituirten Kirche zu sammeln, wiedertäuferische Elemente auszuschließen, die Anbetung Christi, eine Lebensbedingung der jungen Kirche, durchzusetzen und Viele für seine Lehre zu gewinnen. Der Unitarismus, wie er auch genannt wird, fand hier unter dem Schutze der politischen Freiheit schnelle Verbreitung bei'm Adel und in den Städten, und gelangte nach Gründung der Lehranstalt zu Rakau zu bedeutender wissenschaftlicher Blüthe, während sich zugleich seine Anhänger in sittlicher Beziehung auszeichneten. Seine Abweichung vom protestantischen Lehrbegriffe beschränkte sich übrigens nicht auf das Dogma von der Dreieinigkeit, sondern es ist eine eigenthümliche, bei einer oft wunderlich gewendeten supranaturalistischen Vorstellungsweise doch nach Princip und Tendenz wesentlich rationalistische Auffassung des ganzen Christenthums, worin das Unterscheidende dieser Lehre zu suchen ist. Von einem lebhaften Gefühle der menschlichen Willensfreiheit und der moralischen Verpflichtungen ausgehend, stellt der Socinianismus Gott und den Menschen in so scharfer Trennung einander gegenüber, daß er z. B. das göttliche Vorherwissen der menschlichen Handlungen leugnet, um die Freiheit nicht zu beeinträchtigen; ihre Beziehung ist nicht die Einheit des Wesens, sondern nur die des Willens: die Lehren, welche jene wesentliche Einheit Beider ausdrücken, von der Trinität und der Gottmenschheit Christi, werden auf's Lebhafteste bestritten, um so stärker wird dagegen die Eigenschaft Gottes als moralischen Gesetzgebers und die Verpflichtung des Menschen zur Erfüllung dieses Gesetzes hervorgehoben, für die er aber natürlich auch mit der vollen, durch keine Erbsünde gebrochenen Willenskraft ausgerüstet sein muß. Auch die Erscheinung Christi kann daher nur den Zweck haben, durch Lehre und Beispiel, besonders aber durch die Stiftung eines Gottesreiches, den Menschen die Erfüllung des göttlichen Willens zu erleichtern und mittelst der Auferstehung ihre an sich sterbliche Natur unsterblich zu machen: Christus wird hier als der Messias in jüdischem Sinne betrachtet, dessen übernatürliche Erzeugung, Thaten und Auferstehung zwar nicht geleugnet, dem auch eine göttliche Würde, Macht und Anbetung zugestanden, jede übermenschliche Natur dagegen abgesprochen wird; ebenso wird der Glaube an Christus zwar für eine Bedingung der Seligkeit erklärt, aber doch nur darum, weil dieser Glaube die Erfüllung des göttlichen Gesetzes theils erleichtert, theils selbst als ein Bestandtheil der Gesetzeserfüllung zu betrachten ist. Es liegt im Socinianismus unter der Hülle eines äußerlichen Supranaturalismus bereits der Keim jenes Rationalismus, der in der Folge für sich heraustreten sollte. Die herrschende Theologie widersetzte sich natürlich, wie der mystischen Speculation, so noch weit mehr dem offener und gefährlicher hervortretenden Socinianismus, und so weit ihre Macht reichte, war dieser geächtet; nur in Polen und Siebenbürgen wurde ihm, nach dem früher Bemerkten, freie Religionsübung verstattet.

Während die Entwickelung der protestantischen Kirche diesen Verlauf nahm, blieb auch die katholische nicht unthätig. Die Reformation enthielt für sie die Aufforderung zu einer doppelten Thätigkeit, nach außen und nach innen. In jener Beziehung mußte dem Umsichgreifen des protestantischen Abfalls gesteuert und das Vertrauen, wo möglich, wieder gewonnen werden; in dieser drängte sich allen hellsehenden und wohlmeinenden Katholiken das Bedürfniß auf, wenigstens die schreiendsten unter den Mißbräuchen, welche zu der Schilderhebung Luther's und Zwingli's den Anstoß gegeben hatten, durch eine innerkirchliche Reform abzustellen, und wie ungern auch die Päpste hierauf eingingen, so sahen sie sich doch am Ende durch die immer lauter werdende Stimme der Völker, durch die Gefahr eines zunehmenden Verlustes an Unterthanen und namentlich durch das Andringen der deutschen Nation und ihres Kaisers genöthigt, dem allgemeinen Verlangen nachzugeben. Eine allgemeine Kirchenversammlung sollte sich gleichzeitig mit der Kirchenverbesserung und mit der Wiedergewinnung, nach päpstlicher Absicht freilich nur mit der Verdammung der Ketzer beschäftigen. Indessen wurde von Anfang an dafür gesorgt, aber auch schon die Zeitumstände und die vereinigte Kraft des Hasses gegen die Protestanten bürgten dafür, daß die Reform-Bestrebungen auf der Synode keine für das Papstthum gefährliche Höhe erreichen konnten. Die Synode, von Paul III. berufen, trat am Vorabende des schmalkaldischen Kriegs (13. December 1545) in Trient zusammen, wurde im Jahre 1547 aus Furcht vor dem kaiserlichen Einflusse nach Bologna verlegt, 1548 wegen der Streitigkeiten mit dem Kaiser entlassen, 1551 in Trient wieder fortgesetzt, schon im folgenden Jahre durch die Annäherung des Moritz von Sachsen auf's Neue aufgelöst, und erst 1562 und 1563 beendigt. Durch die Beschlüsse dieser Versammlung wurde nicht allein der katholische Lehrbegriff, wie er sich im Mittelalter gestaltet hatte, namentlich in den früher unbestimmter gelassenen Lehren, um die sich aber der Streit mit dem Protestantismus vorzugsweise drehte, über die Sünde, die Rechtfertigung, die guten Werke und die Sacramente, unter durchgängiger Verdammung der entgegenstehenden Sätze zum kirchlichen Abschlusse gebracht, sondern es wurde auch in der Ordnung und Disciplin der Kirche Vieles festgestellt und gebessert: aber gerade die Wurzeln der kirchlichen Mißstände sind nicht berührt, der Begriff der Kirche und die Befugnisse ihres Oberhaupts sind unbestimmt gelassen, und da die Auslegung der Beschlüsse dem Papste vorbehalten ist, so ist das System der frühern Hierarchie darin nur äußerlich gemäßigt und geordnet, im Princip aber nicht verändert.

Weit energischer, als zur eigenen Reformation, faßte sich die römische Kirche zur Bekämpfung des Protestantismus zusammen. So unermüdet aber auch hiefür ihre amtlichen Organe, die tridentinischen Väter, die Mehrzahl der höhern und niedern Geistlichkeit und vor Allem die Päpste und ihre Legaten durch Verdammungen, Verbote, Inquisitionen, Verfolgungen und Unterhandlungen thätig waren, so wurden sie doch alle von einer Gesellschaft übertroffen, die, zunächst nur aus einem freiwilligen Vereine hervorgegangen, bald zur furchtbarsten Glaubensarmee der Kirche heranwuchs, dem Protestantismus nicht bloß Schranken setzte, sondern ihn auch aus einem beträchtlichen Theile seiner Eroberungen zurückdrängte, und durch kraftvolle Vereinigung und kluge Leitung aller ihm feindlichen Elemente ihn dem völligen Untergange nahe brachte. Der spanische Edelmann Ignatius von Loyola (geb. 1491, † 1556), einer von jenen Männer, die bei beschränktem Geiste durch die Gewalt einer schwärmerisch glühenden Begeisterung und eines leidenschaftlich einseitigen, unerschütterlich beharrlichen Willens Großes ausrichten, faßte im Jahr 1521 als schwer verwundeter Krieger den Entschluß, sich ganz dem Dienste der heiligen Jungfrau und der katholischen

Kirche hinzugeben. Nachdem er sich hiefür durch mühsame Studien und langjährige Kasteiungen vorbereitet hatte, stellte er sich mit wenigen Genossen dem Papste zur Verfügung und erlangte von Paul III. 1540 die Bestätigung der von ihm gestifteten „Gesellschaft Jesu" als eines neuen, der römischen Curie unbedingt dienstbaren Ordens, dem bald die Anerkennung der katholischen Welt und ihrer Oberhäupter in solchem Maße entgegenkam, daß der Orden, nach wenigen Jahrzehnten über ganz Europa und bis in's ferne Asien verbreitet und mit den ungemessensten Privilegien versehen, einen in der Geschichte beispiellosen Einfluß erlangte. Er verdankte diesen Einfluß, nächst dem Zeitgemäßen der Idee, aus der er entsprungen war, vor Allem seiner eigenthümlichen, von Ignaz begründeten, von seinen Nachfolgern Lainez und Salmeron mit Meisterhand ausgeführten Verfassung. Zuerst nur aus unklarer Begeisterung hervorgegangen, ergriff der Jesuitismus bald mit dem Scharfblicke eines bewunderungswürdigen geschichtlichen Instincts seine Aufgabe; eben die Macht, welche die Herrschaft der Kirche erschüttert hatte, zur Wiederherstellung derselben in ihren Dienst zu ziehen, die Macht der freien Persönlichkeit, statt der frühern äußern Autorität der Hierarchie durch den innern Bann eines psychologischen Zwanges, unter scheinbarer Anerkennung ihrer freien Selbstbestimmung die Gemüther zu beherrschen, den Protestantismus mit seinen eigenen Waffen zu überwinden und die anbrechende neue Zeit durch sich selbst zum Mittelalter zurückzuführen. Für diesen Zweck mußte zunächst der Orden selbst so organisirt sein, daß er einerseits über die vielfachsten Kräfte verfügen konnte, andererseits alle diese Kräfte in der strengsten Unterordnung unter das Ganze erhalten wurden, um unbedingt für seinen Dienst verwendet zu werden. Derselbe ist daher zwar in Einer Beziehung freisinniger eingerichtet, als alle anderen; er läßt in den verschiedenen Classen seiner Mitglieder Raum für die verschiedensten Individualitäten und Thätigkeiten, er macht sich statt der frühern Zurückziehung der Mönche von der Welt vielmehr den lebendigsten Verkehr mit der Welt recht eigentlich zur Aufgabe, er weis't in diesem unermeßlichen Arbeitsfelde Jedem die Stelle an, die sich am Besten für ihn eignet, er sucht seine Mitglieder bei gemäßigter Ascese durch die feinste und vielseitigste Bildung zu einer möglichst umfassenden Einwirkung auf Andere zu befähigen, er tritt auch in seiner äußern Erscheinung mehr im weltlichen als im Mönchsgewande auf, und weiß sich mit der äußersten Gewandtheit allen Formen und allen Neigungen anzubequemen. Aber alle diese Freiheit seiner Einrichtungen ist dem Orden nur ein Mittel, um die unbedingteste Unterwerfung Aller unter die Ordenszwecke zu erlangen: durch eine sorgfältig hierauf berechnete Erziehung wird das Gewissen der Ordensmitglieder zum Voraus gefangen genommen und gegen alle Zweifel an der Rechtmäßigkeit dessen, was der Orden befiehlt, gewaffnet, durch jahrelange Uebung werden sie gewöhnt, keinen eigenen Willen zu haben, sondern nur durch den ihrer Obern, als den Willen Gottes, bestimmt zu werden, alle ihre Bildung wird ihnen nur als ein in seinem Dienste und zu seinem Ruhme zu verwendendes Geschenk des Ordens und seiner Kirche mitgetheilt; und ist aus diesem Grunde bei möglichster Abrichtung zu schlauer Gewandtheit, zu praktischen und intellectuellen Fertigkeiten aller Art, doch durchaus nur auf Brauchbarkeit für die vorgezeichneten Zwecke, nicht auf Gewinnung eines innerlich unabhängigen Charakters und freien geistigen Ausdrucks angelegt; der Mechanismus langgedehnter geistlicher Uebungen, die martervolle Zergliederung aller Gefühle und Gedanken, um sie nach dem Normalmaße der Ordensvorschriften zu richten, läßt das ganze Leben hindurch keine selbstständige Willens- und Geistesrichtung, keine Leidenschaft, außer der einen für den Orden, in seinen Mitgliedern aufkommen, die entwickeltste Reflexion verbindet

sich mit dem Fanatismus einer heißen, einseitig geleiteten Phantasie, um alle ihre Kräfte auf das Eine Ziel, die Größe des Ordens und seiner Kirche, zu richten, die genauste geheime Ueberwachung der Ordensmitglieder durch einander und durch den Beichtstuhl unterwirft zum Voraus jede unabhängige Regung und bringt ihr Thun und Denken in die Gewalt der allwissenden Obern, die nur vom Orden aufzuhebende Unwiderruflichkeit des Gelübdes und die auch auf die ausgestoßenen Mitglieder sich erstreckende Macht desselben macht Jeden, der ihm beitritt, zu seinem lebenslänglichen Sklaven, die kleine Anzahl der vollberechtigten Mitglieder (der Professen) und die oligarchisch-monarchische Einrichtung der obersten Behörden erleichtert die Leitung der zusammengesetzten Maschine und macht den Lenkern jenes undurchdringliche Geheimniß über ihre Plane möglich, durch welches die jesuitische Politik am Meisten gewirkt hat. So trat der Orden als ein wohlgerüstetes, in allen Waffen geübtes, streng disciplinirtes Heer auf den Kampfplatz, und begann alsbald die vielseitigste und rastloseste Thätigkeit zu entwickeln. Die Hauptmittel ihrer Wirksamkeit waren die Schule und der Beichtstuhl. Durch jene sollten die heranwachsenden Generationen gewonnen, in diesem die Erwachsenen bearbeitet werden. Auf beiden Wegen erlangten die Jesuiten bald einen unermeßlichen Einfluß. In vielen Ländern kam der gelehrte Unterricht auf Gymnasien und Universitäten ganz oder größtentheils in ihre Hände und wurde von ihnen ebenso, wie dieß in ihren eigenen Seminarien geschah, als ein Mittel gebraucht, um die Jugend, besonders die der höheren Stände, für den Dienst des Ordens zu begeistern und auszuwählen. Als Beichtväter waren sie gleichfalls besonders bei den höheren Ständen und an den Höfen beliebt, denn auch hier wußten sie sich den Neigungen der Menschen und dem Geiste der Zeit meisterhaft anzuschmiegen, ihre Beichtkinder mit der feinsten Menschenkenntniß auszuforschen und mit Hilfe einer für diesen Zweck ausgebildeten spitzfindigen Casuistik in der Unterscheidung der That und der Absicht, in der Heiligung der Mittel durch den Zweck, in der Anerkennung der entferntesten Wahrscheinlichkeits- und Möglichkeitsgründe für eine Handlung, im frivolsten Gebrauche der Verbal-Reservationen u. dgl. so viele Auswege zur Rechtfertigung aller ihnen vortheilhaften Handlungen und zur Beruhigung von Gewissen, die geschont werden mußten, zu finden, daß die jesuitische Moral bald in das leichtfertigste Spiel mit Wahrheit und Sittlichkeit überging. Um so nützlicher wurde sie dem Einflusse des Ordens, der in ihr ein untrügliches Mittel besaß, um die Großen für sich zu gewinnen und die Gewissen seiner Anhänger, wo es ihm nöthig schien, von allen Bürden zu entbinden. Gleichzeitig suchte derselbe seine Macht, durch zahlreiche Verzweigungen unterstützt, auch auf die niederen Volksclassen auszudehnen, denen mit sinnlicheren Mitteln, mit prachtvollen Ceremonien und populärer Beredtsamkeit geschmeichelt und imponirt wurde, und auch dieses gelang ihm, trotz der Eifersucht der älteren Orden, in hohem Grade. Zu weiterer Machterwerbung nach Außen, wie zu Vermehrung des innern Ansehens und zur Einsammlung wichtiger Beisteuern dienten die Missionen in fernen Ländern, welche von Franz Xaver, einem Genossen Loyola's, in Ostindien und Japan ebenso klug, als aufopferungsvoll begonnen, von seinen Ordensgenossen hauptsächlich in diesen Ländern, in China und Cochinchina fortgesetzt wurden, aber trotz aller durch die Beharrlichkeit und die bis in's Extrem gehende Gewandtheit der Missionare errungenen, zeitenweise blendenden Erfolge doch wenig bleibenden Gewinn für die Ausbreitung des Christenthums herbeiführten.

Es gereicht der katholischen Kirche zur Ehre, daß die erobernde Thätigkeit des Jesuitismus nicht die einzige war, zu der sie durch den Wetteifer mit der

protestantischen angeregt wurde. Mit dem Kampf gegen diese ging überhaupt ein neuer Aufschwung des religiösen Lebens in dieser Kirche Hand in Hand, der sich in zahlreichen Erscheinungen ankündigte. Die auffallendste derselben ist das Hervortreten neuer religiöser Vereine für Wohlthätigkeit, Unterricht und Erbauung. Dahin gehören der Orden der Theatiner, welchen Peter Caraffa (P. Paul IV.) und Cajetan v. Thiene seit 1524 gründeten; der der Somasker (1540), ein Werk des Venetianer's Girolamo Miani, für Kranke und Waisen bestimmt; die barmherzigen Brüder, welche der Portugiese Johann di Dio († 1550), und die barmherzigen Schwestern, welche später (1634) der heilige Vincenz von Paula in Südfrankreich stiftete; die Lazaristen, von demselben 1624 dem christlichen Volksunterrichte gewidmet, und die gleichzeitig mit verwandter Tendenz entstandenen Piaristen; die Ursulinerinnen, (um 1540), welche ihre Thätigkeit hauptsächlich der weiblichen Erziehung zuwandten; die gelehrten, um die kirchliche Wissenschaft hochverdienten Congregationen der Väter des Oratoriums (von Philipp von Neri 1548 in Rom gest.), und der unter den französischen Benedictinern weitverbreiteten Mauriner; endlich auch die durch Theresia, eine Spanierin († 1582), reformirten Karmeliterinnen, und die durch Matteo de Bassi 1528 aus den Franciscanern hervorgebildeten, durch volksthümliche Derbheit, aufopfernde Thätigkeit und cynische Bedürfnißlosigkeit bald sehr einflußreichen Capuziner. Auch einzelne durch religiöse Thätigkeit und Innigkeit, freilich aber zugleich durch Eifer gegen die Ketzer ausgezeichnete Männer, wie der Erzbischof Carl Borromeo in Mailand († 1587), und der erbauliche Mystiker Franz von Sales († 1622) in Genf geben von diesem religiösen Aufschwung der katholischen Kirche Zeugniß, während gleichzeitig Gelehrte, wie der große Polemiker Bellarmin, und andere seiner jesuitischen Ordensgenossen, und auf der andern Seite der freisinnige Venetianer Paul Sarpi und der Gallicaner Richer ihr alle Ehre machten. In Folge dieser Bewegung wurde der katholischen Kirche im Ganzen, ihrem Cultus, ihrer Kunst, ihrer Wissenschaft, jener Charakter einer würdigen und gehaltvollen gegen freiere Elemente sich vorsichtig abschließenden (Untergang des Humanismus; Galilei 1633), aber doch zugleich modernisirten und namentlich auch durch den Einfluß des jesuitischen Geschmacks mit äußerm Prunke überladenen Kirchlichkeit aufgedrückt, welcher den nachreformatorischen Katholicismus schon auf den ersten Anblick vom mittelalterlichen unterscheidet, und welcher auch in der Theologie dieses Zeitraumes, nicht ohne Widerspruch (Streit der Dominicaner und Jesuiten über Gnade und Freiheit seit 1567) mehr und mehr Eingang gewann.

Als ihre nächste und wichtigste Aufgabe mußte aber der katholischen Kirche und ihren Vertretern immerhin der Kampf gegen den Protestantismus erscheinen, und auch wo Verträge denselben für den Augenblick beendigt hatten, wie in Deutschland, fehlte es doch nicht an Reibungen und gegenseitiger Spannung. Diese Spannung wieder zu offenem Kampf fortzuführen, waren vor Allem die Jesuiten geschäftig. Hauptsächlich durch ihren Einfluß geschah es, daß im katholischen Deutschland nach der unparteiischen Regierung Ferdinand's I. und Maximilian's II. die Verfolgungen gegen die Protestanten sich erneuerten. Auf ihr Anstiften wurde Bayern 1558 ff. durch eine allgemeine Inquisition von seinen zahlreichen Lutheranern gesäubert und in einigen geistlichen Gebieten die Reformation gewaltsam unterdrückt. Kaiser Rudolph II. (1576 — 1612) beschränkte die Religionsübung der Protestanten in dem zum größern Theile evangelisch gesinnten Oestreich, und nur die Noth zwang 1609 seinen Nachfolger Matthias, ihnen wieder volle Religionsfreiheit zu gewähren. Der Jesuitenzögling Erzherzog Ferdinand vertrieb dieselben 1598 aus

Steiermark und Kärnthen. Der Uebertritt des Erzbischofs Gebhard von Cöln zum Protestantismus (1582) hatte den Verlust seiner Herrschaft zur Folge. Noch auffallender war der Gewaltstreich, der 1607 an der protestantischen Reichsstadt Donauwörth verübt wurde: diese Stadt wurde auf einen elenden Vorwand hin in die Reichsacht erklärt und von Bayern zugleich ihrer Freiheit und ihres Glaubens beraubt. Durch solche Vorfälle wurde die Spannung der beiden Parteien in Deutschland immer heftiger und Alles ließ sich zu einem gewaltsamen Ausbruche an, der denn auch bald nach dem Anfange des siebzehnten Jahrhunderts erfolgte.

III. Der Entscheidungskampf zwischen Katholicismus und Protestantismus in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts.

Der erste unmittelbare Vorbote des heraufziehenden Sturmes war in Deutschland die Entstehung zweier Bündnisse, der evangelischen Union (1608) und der katholischen Liga (1609), jene unter Kurfürst Friedrich IV. von der Pfalz, diese unter dem kräftigen, eifrig katholischen Maximilian von Bayern, wozu der Jülich-Cleve'sche Erbschaftsstreit Anlaß gab. Der Kampf kam zum Ausbruche, als sich im Jahre 1618 die böhmischen Utraquisten nach langer Bedrückung und fruchtlosen Beschwerden gegen ihren König Matthias empörten, und nach dessen Tode 1619 statt des jesuiten-freundlichen Ferdinand II. Friedrich V. von der Pfalz zum König erwählten. Friedrich, seinen Gegnern an Thatkraft nicht gewachsen, von Sachsen und der protestantischen Union zum Theil wegen seines von den Jesuiten schlau benützten Calvinismus verlassen, von seinem Schwiegervater Jacob I. von England nur schwach unterstützt, unterlag der vereinigten östreichischen, spanischen und bayerischen Macht; nach der Niederlage am weißen Berge (29. Octbr. 1620) wurde nicht bloß in Böhmen und bald darauf in Oestreich, sondern gleichzeitig auch in der von Bayern eroberten Pfalz der Katholicismus wiederhergestellt. Um ihn und die deutsche Freiheit zu retten, griff König Christian von Dänemark an der Spitze des niedersächsischen Kreises zu den Waffen (1625); aber er wurde von Tilly und Wallenstein besiegt, das nördliche Deutschland schwer heimgesucht und der Friede von Lübeck erzwungen. Das Restitutionsedict vom Jahr 1619 verordnete Wiederherstellung aller seit 1555 von Protestanten eingezogenen geistlichen Güter, schloß die Calvinisten vom Religionsfrieden aus und erlaubte den katholischen Landesherren gewaltsame Unterdrückung des Protestantismus. Mit seiner rücksichtslosen Ausführung wurde begonnen, noch weiter gehende Maßregeln drohten, der Protestantismus schien verloren. Die Eifersucht Frankreich's und selbst Papst Urban's VIII. gegen die Habsburger erleichterte seine Rettung; im Sommer 1630 landete der heldenmüthige König von Schweden Gustav Adolph, religiöser Begeisterung und großer politischer Entwürfe voll, in Deutschland, zog die Mehrzahl der protestantischen Fürsten an sich, schlug den gefürchteten Tilly bei Leipzig (1631) und widerlegte fallend bei Lützen Wallenstein's vermeintliche Unbesiegbarkeit (6. Nov. 1632). Nach seinem Tode wurde der Kampf von den schwedischen Feldherren unter Leitung des Kanzlers Oxenstierna, erst mit geheimer, dann mit offener Unterstützung Frankreich's, mit wechselndem Glücke fortgesetzt; noch sechzehn Jahre lang verheerten alle Gräuel des wildesten Krieges das unglückliche Deutschland; die fruchtbarsten Gegenden wurden zur Wüste, ganze Länder entvölkert, eine unglaubliche Verwilderung riß ein, der Einheit des deutschen Reichs und der nationalen Unabhängigkeit wurde eine unheilbare Wunde geschlagen; aber wiewohl Sachsen 1635 im Prager Frieden von dem protestantischen Bunde zurücktrat, so gelang es doch nicht, diesen zu überwältigen, und nach mehrjährigen Unter-

handlungen wurde den 14. Octbr. 1648 durch den westphälischen Frieden der dreißigjährige Religionskrieg beendigt und das Verhältniß der beiden Religionstheile in Deutschland bleibend festgestellt. Der Augsburger Religionsfriede wurde bestätigt; über die Kirchengüter und das Recht der freien Religionsübung im Gebiete des andern Religionstheils sollte der Besitzstand vom Jahre 1624 entscheiden, allenthalben Hausgottesdienst gestattet sein; in ihrem Verhältnisse zum Reiche wurden sich beide Theile gleichgestellt, die Reformirten hier zum ersten Male als Augsburgische Confessionsverwandte anerkannt. Nur die kaiserlichen Erblande, mit Ausnahme Ungarn's, das schon 1643 im Frieden von Linz seine kirchliche Freiheit gewahrt hatte, wurden von den Bestimmungen des westphälischen Friedens ausgeschlossen und die protestantische Kirche blieb hier fortwährend unter hartem Drucke. Die päpstliche Protestation war zum Voraus für ungiltig erklärt worden. Wiewohl die Spannung der Confessionen noch lange Zeit fortdauerte, so hatte doch der Haß in dem verheerenden Kampfe seine Kräfte größtentheils erschöpft, man hatte sich von der Unmöglichkeit einer gewaltsamen Unterdrückung des Protestantismus überzeugt, und fehlte es auch in der Folge nicht an Reibungen und Ungleichheiten, so war doch wenigstens im Großen und Ganzen ein friedliches Nebeneinanderbestehen der streitenden Partheien begründet.

Von den Schwankungen des dreißigjährigen Kriegs war auch die Schweiz berührt worden. Schon früher hatten hier die Jesuiten, namentlich aber die von Carl Borromeo eingeführten Capuziner Einfluß gewonnen und die katholische Bevölkerung gegen die protestantische aufgereizt; 1579 war zur Leitung des Kampfes gegen die Protestanten eine stehende päpstliche Nuntiatur errichtet worden, 1586 hatten die katholischen Cantone den Borromeischen Bund, ein Vorspiel späterer Sonderbündnisse, errichtet, und um dieselbe Zeit war es in Appenzell zu Angriffen auf die Evangelischen gekommen, die eine politische und religiöse Trennung des äußern und innern Cantons theils zur Folge hatten; Genf wurde besonders auf Anstiften des Franz von Sales wiederholt von Savoyen bedroht und in den früher Bernischen Besitzungen dieses Herzogthums die Reformation unterdrückt. Bald nach dem Anfange des deutschen Religionskriegs empörten sich die katholischen Veltliner gegen Graubündten und ermordeten die Reformirten in ihrer Mitte schaarenweise, während gleichzeitig Oestreich von Tyrol aus einen Theil der deutschen Landschaften wegnahm und katholisirte; erst 1639 wurden die italienischen Besitzungen dem Canton, aber nicht dem Protestantismus, zurückgegeben. Die Anfänge des letztern im Wallis wurden um dieselbe Zeit vollends vernichtet.

Um weniges später, als Deutschland, hatte England seinen politisch-religiösen Bürgerkrieg. Nachdem sich schon Elisabeth's Nachfolger, Jacob I. von Schottland, den Katholiken ebenso günstig, als den Puritanern abgeneigt erwiesen hatte, that Carl I. (seit 1625) in Verbindung mit einem absolutistischen Regierungssystem entschiedenere Schritte zur allmäligen Einführung eines katholisirenden Kirchenwesens namentlich in Schottland. Seine neue Liturgie veranlaßte den Bund der Schotten für ihre Religion und Freiheit (Covenant), und bald befand sich ganz Schottland im Aufstande. Carl suchte Hilfe bei'm englischen Parlament (1640, das sogenannte lange Parlament), aber dieses nahm eine ebenso drohende Stellung gegen ihn ein; das gräßliche Blutbad, welches die Irländer 1641 unter den dortigen Reformirten anrichteten, erhöhte die Erbitterung des Volks, es kam zum offenen Bruche, bald zum Kriege zwischen König und Parlament, und wiewohl dieser Anfangs nicht ungünstig für den Erstern ausfiel, so war doch nach wenigen Jahren seine Sache verloren, als die

neu entstandene Partei der Independenten, unter der Form einer geschmacklosen Frömmelei mit der ganzen Kraft des gesteigertsten politischen und religiösen Fanatismus ausgerüstet, in der Armee und dem Volke übermächtig wurde. Die Revolution in Kirche und Staat war jetzt erklärt; die Independenten und ihr Anführer Oliver Cromwell, ein Mann von seltenem Feldherrn- und Herrschergeiste, schalteten mit rücksichtsloser Gewalt; der gefangene König wurde 1649 hingerichtet, der Aufstand in Irland, Schottland und Wales mit kräftiger Härte unterdrückt, unter Cromwell's Protectorat England's Größe zur See begründet und die Kirche mit puritanischem Rigorismus auf demokratischem Fuße eingerichtet. Als nach Cromwell's Tode (1658) und dem kurzen Protectorat seines Sohnes der vertriebene Kronprinz Carl II. durch Monk zurückgeführt war (1660), erfolgte zunächst die Wiederherstellung der bischöflichen Kirche (Testacte 1673), welche auch den Schotten aufzudringen versucht wurde; doch erhielten auch die presbyterianischen Dissenter's eine bedeutende Erweiterung ihrer früheren Rechte. In demselben Maße aber, als der leichtsinnige und genußsüchtige Regent zu dem frühern Absolutismus zurückkehrte, erneuerte sich auch die offene und geheime Begünstigung des Katholicismus. Die verblendete Brutalität, mit der sein Bruder und Nachfolger, der katholische Jacob II. (1685—1688), von Jesuiten beherrscht, auf Wiederherstellung des Katholicismus hinarbeitete, kostete diesem die Krone, und mit der Thronbesteigung Wilhelm's III. von Oranien war der Sieg der constitutionellen Freiheit und des Protestantismus entschieden, der in England mit episkopaler, in Schottland mit presbyterialer Verfassung Staatsreligion war und sich ebenso gegen die dissentirenden Secten als gegen den Papismus durch strenge Ausschließungsgesetze schützte.

Auch in Frankreich wurden die Protestanten während des dreißigjährigen Krieges auf's Neue beunruhigt. Durch Heinrich's IV. Ermordung (1610), ihres kräftigsten Beschützers beraubt, wurden sie unter seinem Sohne Ludwig XIII. von Richelieu als politische Partei erdrückt. Indessen wurde ihre Religionsfreiheit durch das Gnaden-Edict von Nismes (1629) mit geringen Beschränkungen erhalten und in der nächstfolgenden Zeit gelangten sie zu einem nicht bloß durch Industrie und Wohlstand, sondern auch in sittlicher und wissenschaftlicher Hinsicht blühenden Zustande. Erst Ludwig XIV. war es vorbehalten, die Verfolgungen des sechszehnten Jahrhunderts gegen sie zu erneuern. In den übrigen europäischen Ländern gingen während dieses Zeitraumes in der Stellung der Parteien keine erheblichen Veränderungen vor und nur aus Polen und Ungarn sind die stetigen Fortschritte der jesuitischen Reaction gegen den Protestantismus zu bemerken. Es könnte nicht befremden, wenn die innere Entwickelung der protestantischen Kirche unter den Stürmen dieser Zeit in's Stocken gerathen wäre, aber der Lebenstrieb derselben war so stark, daß er durch alle Ungunst der Zeit nicht unterdrückt werden konnte. Bei der Mehrzahl der Protestanten und namentlich der Theologen war es freilich nicht der reine und freie Protestantismus, sondern eine starre und beschränkte Orthodoxie, worin sie das Heil suchten, und bis zu welcher kleinlichen Ausschließlichkeit und welchem dogmatischen Fanatismus diese Orthodoxie fortging, davon liefert die Geschichte der theologischen Streitigkeiten dieser Periode die schreiendsten Belege; um Späterm nicht vorzugreifen, mag hier nur noch an die bornirte Opposition der protestantischen Theologen gegen die Kalenderverbesserung Papst Gregor's XIII. von 1582 und an die Verfolgungen erinnert werden, welche sich der große Kepler († 1631) in seinem schwäbischen Vaterlande und auswärts dadurch zuzog, daß er sich weigerte, die Calvinisten zu verdammen. So verderblich aber diese dogmatische Beschränktheit

auch wirkte, so reiche Nahrung pfäffischer Hochmuth und leidenschaftliche Verfolgungssucht von ihr erhielten und ihr zuführten, so viel eine freiere, humanistische Bildung und ein vernünftiger Volksunterricht darunter litten, so eng die Rohheit und der Aberglaube der Zeit, bis zur Astrologie und den Hexenprocessen herab, als Wirkung und als Ursache damit zusammenhing, so häufig die lebendige protestantische Frömmigkeit zu einem todten Gebets- und Predigt-Mechanismus und einem äußerlichen Formelkram erstarrte, so war diese Richtung doch zu tief in dem bisherigen Gange der religiösen Entwickelung begründet, als daß sich die protestantische Kirche im Ganzen ihr entziehen konnte, es war vielmehr eine geschichtliche Nothwendigkeit für sie, diese Formen erst gründlich und folgerichtig durchzuleben, ehe zu freieren fortgegangen werden konnte. Im Gefühl dieser Nothwendigkeit wandte sich dann auch die protestantische Theologie der beiden Confessionen mit dem angestrengtesten Eifer der Ausbildung des dogmatischen Systems zu. In materieller Beziehung war nun hier nicht mehr viel zu thun; alle wesentlichen Bestimmungen der protestantischen Dogmatik im Unterschiede von der katholischen auf der einen, den protestantischen Secten auf der andern Seite waren ebenso, wie die Unterscheidungslehren der Confessionen, theils von den Reformatoren, theils von ihren nächsten Nachfolgern mit musterhaft folgerichtigem dogmatischen Tact entwickelt worden und den Späteren blieb auf diesem Gebiete nur eine so unbedeutende Nachlese, daß sich selbst die geräuschvollsten Streitigkeiten innerhalb der orthodoxen Theologie, wie die Verhandlungen der Tübinger und Gießener Theologen über das Verhältniß der beiden Naturen in Christo während seines Erdenlebens (1616 ff.), nur noch um die äußersten, in ihrer Subtilität oft fast unsichtbaren Spitzen der orthodox-dogmatischen Consequenz drehen, im Uebrigen großentheils in eitles Wortgezänke verlaufen. So mußte sich denn alle theologische Thätigkeit auf die systematische Form der Dogmatik richten und hieran wurde denn auch, nach fruchtbaren Vorgängen aus dem Ende des sechszehnten Jahrhunderts, im Laufe des siebenzehnten so eifrig gearbeitet, daß die lutherische wie die reformirte Dogmatik bald als ein festgeschlossenes Lehrgebäude dastand, welches, durch alle möglichen Definitionen, Distinctionen, Demonstrationen, Quästionen und Responsionen der Schule wohl verschanzt, jedem Angriffe des Zweifels zu trotzen schien. War aber diese formelle Bearbeitung eines in materieller Beziehung feststehenden und unantastbaren Inhalts an und für sich nichts Anderes, als Scholastik, so sah sich die protestantische Theologie bald auch genöthigt, zum Behufe derselben wirklich zu der von den Reformatoren so heftig angefochtenen mittelalterlichen Philosophie und ihrer Schulsprache zurückzugreifen, mit deren Hilfe sie dann glücklich nach Geist und Form zu einer solchen Aehnlichkeit mit der frühern Scholastik gelangte, daß sich die protestantischen Normal-Dogmatiker und Polemiker aus der zweiten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts, ein Calov und Quenstedt unter den Lutheranern, ein Gisbert Voëtius unter den Reformirten, nur durch den größern Mangel an speculativem Talent von ihren katholischen Vorbildern unterschieden.

Je mehr aber so die herrschende Theologie in einen, bei der achtungswerthesten dogmatischen Consequenz doch für das religiöse Leben höchst unfruchtbaren, nicht minder aber auch dem freiern Denken unerträglichen Scholasticismus gerieth, um so unvermeidlicher war es, daß sich diese in mehr oder weniger ausgesprochenem Gegensatze gegen die orthodoxe Theologie ihre eigenen Wege suchten. Nun war allerdings auch in der herrschenden Kirche, trotz der Erstarrung ihrer Dogmatik, immer noch eine bedeutende Fülle religiösen Lebens vorhanden: dem orthodoxen Fanatismus steht die aufopfernde Begeisterung Vieler für ihren Glauben, und die edle Christlichkeit mancher ausgezeichneter Männer

und Frauen gegenüber, und gleichzeitig mit dem Siege einer eisernen Verstandes-Consequenz in der neuprotestantischen Scholastik, feierte ein innig frommes Gemüthsleben in der Blüthe des deutschen Kirchenliedes (Paul Gerhard † 1676) seinen Triumph. Der Kirche im Ganzen jedoch bemächtigte sich unbestreitbar mehr und mehr der Geist eines unfruchtbaren und ausschließenden Dogmatismus; die Dürre der theologischen Scholastik wirkte auf Predigt, Volksunterricht und Seelsorge erkältend zurück; das Volk fand immer weniger wahre Erbauung und Kräftigung in der Kirche, und während sich seine Führer um dogmatische Subtilitäten abmühten und verketzerten, versank es selbst unter den Schrecken des wildesten Krieges in zunehmende Rohheit. Vergeblich erhoben sich Männer, wie der gemüthreiche Arndt († 1621) und der christliche Humanist Val. Andreä (1634) bald mit eindringlichem Ernste, bald mit scharfer Satire gegen die herrschende Richtung; ihre Stimmen wurden immer nur in kleineren Kreisen beachtet, und so heilsam ihr Einfluß gewesen ist, so konnten sie doch den Charakter des Ganzen nicht umgestalten. So wußten sich denn Andere nur durch entschiedenere Lossagung von der herrschenden Theologie zu helfen. Mehr in der Stille und mit verhältnißmäßig geringerer Wirkung auf die Gesammtkirche geschah dieß in der Mystik des siebenzehnten Jahrhunderts, zu welcher die lebendigere Frömmigkeit jener Zeit, von der Schul- und Kirchen-Theologie abgestoßen, großentheils ihre Zuflucht nahm. Von der Geistlichkeit gedrückt und verfolgt, der Schulbildung und der wissenschaftlichen Form fast durchaus entbehrend, entwickelte sich diese Mystik in einem bunten Gemische von Secten, Persönlichkeiten und Meinungen; neben vielem Verkehrten und Verworrenen kamen nicht selten die geistreichsten Gedanken zum Vorschein und die tiefsinnige Speculation des Görlitzer Schusters Jac. Böhme († 1624), eines gewaltigen, zukunftvollen, mit der dunkeln Nacht seiner eigenen Ideen und den Mängeln seiner Bildung siegreich ringenden Geistes, hat das Räthsel der Welt und der Sünde mittelst einer großartigen und lebensvollen Natur- und Selbstanschauung, in einer bald aus dem Herzen des deutschen Genius gegriffenen, bald barbarisch verworrenen Sprache des größten Philosophen nicht unwürdig zu lösen versucht. Indessen war diese Mystik in sich selbst zu unklar und mit der herrschenden Bildungsform der höheren Stände in zu wenig Zusammenhang, als daß sie dieser mehr als vereinzelte Anregungen mittheilen konnte; sie hat bei all' ihren theoretischen und praktischen Verirrungen im Volke ein höchst wohlthätiges Gegengewicht gegen die Verstandesdürre der Schuldogmatik gebildet, aber sie für sich würde diese nicht überwältigt haben. Um so einflußreicher war in dieser Beziehung eine Denkweise, welche bei durchaus entgegengesetztem Charakter doch in der Opposition gegen die kirchliche Orthodoxie mit jener Mystik zusammentraf, diese aber mit gleichen Waffen und auf ihrem eigenen Boden bekämpfte, die freiere Theologie, deren Entwickelung in der ersten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts mit derjenigen der protestantischen Rechtgläubigkeit gleichen Schritt hält.

Eine Form dieser freiern Theologie, und zwar die schroffere, vererbte sich aus dem sechszehnten in's siebenzehnte Jahrhundert im Socinianismus und erreichte in den ersten Jahrzehenten desselben ihre höchste kirchliche und literarische Blüthe. Ihr Hauptsitz war fortwährend Polen, ihr wissenschaftlicher Mittelpunkt Rakau; neben Polen genoßen die Unitarier in Siebenbürgen freie Religionsübung, waren aber hier längere Zeit durch den Streit über die Anbetung Christi getheilt; sonst wurden sie überall von Protestanten und Katholiken verfolgt, fanden aber doch manche Meinungsgenossen in Deutschland, wo der Altorfer Professor Soner († 1612) längere Zeit für die heimliche Ausbreitung socinianischer

Ansichten thätig war, in den Niederlanden, und trotz der Hinrichtungen des sechszehnten und der Strafgesetze des siebenzehnten Jahrhunderts auch in England. Unter ihren zahlreichen literarischen Vorkämpfern sind die berühmtesten nach F. Socin: Val. Schmalz († 1622), Joh. Völkel († 1618), Ostorodt († 1611), Joh. Crell († 1631), Jon. Schlichting († 1661), Mart. Ruarus († 1657), Andr. Wissovatius († 1678) und Sam. Crell († 1747), der letzte namhafte Theolog dieser Richtung. So bedeutende Kräfte aber dem Socinianismus zu Gebote standen und so gewaltig der dogmatische und historische Autoritätsglaube des orthodoxen Protestantismus durch ihn erschüttert worden ist, so stand er doch in seiner Zeit zu vereinzelt, als daß er den Stürmen lange widerstehen konnte, die bald gegen ihn losbrachen. Die Jesuiten, welche seit 1565 in Polen dem Protestantismus entgegenarbeiteten, richteten ihre Angriffe vorzugsweise gegen die Socinianer, die am Leichtesten zu überwältigen waren, und die Evangelischen waren verblendet genug, die Unterdrückung der verhaßten Ketzer, ihrer eigenen Vorkämpfer, mittelbar und unmittelbar zu unterstützen. So gelang es jenen, zuerst 1627 die unitarische Kirche zu Lublin durch einen Pöbelaufstand, dann 1638 die Schule zu Rakau durch einen völlig rechtswidrigen Urtheilsspruch des Reichssenats zu zerstören, und nach dem Schwedenkriege, in welchem die Socinianer bei den Fremden Schutz gesucht hatten, im Jahre 1658 trotz aller Eide und Verträge ein vollständiges Verbot des Socinianismus durchzusetzen. Seine Anhänger hatten nur die Wahl zwischen Auswanderung und Bekehrung; die Mehrzahl zog die erstere vor; aber ihrer Güter beraubt, durch die früheren Verfolgungen decimirt, fast allenthalben erbarmungslos zurückgewiesen, konnten sie sich zu keiner bedeutenden Gemeinschaft mehr sammeln: ein Theil fand bei den Glaubensgenossen in Siebenbürgen, ein anderer, unter fortwährender Unsicherheit und Beschränkung, in Preußen und Holland Aufnahme; aber die Kraft und Einheit der Partei war gebrochen, ihre Ueberreste verkümmerten und starben aus, oder gingen zu anderen Secten und zu der allmälig selbst dem Rationalismus verfallenden protestantischen Gesammtkirche über.

Bereits war nämlich auch innerhalb dieser, sowohl auf lutherischer, als auf reformirter Seite, eine theologische Denkweise aufgetreten, welche, weniger schroff und entschieden als die Socinianer, die herrschende Orthodoxie nur um so erfolgreicher bekämpfte, und auch äußerlich von ihr überwunden nichtsdestoweniger ihren Untergang vorbereitete. Aus dem Widerspruche des Leydner Professors Arminius († 1609) gegen die calvinische Prädestinationslehre ging die theologische Partei der Arminianer oder Remonstranten hervor. Durch die niederländische Nationalsynode von Dordrecht verdammt (1619) und von dem Statthalter Moritz v. Oranien aus Politik verfolgt, constituirte sich dieselbe als eigene Kirchengemeinschaft, erhielt bald auch in Holland wieder Duldung und gelangte zu bedeutender Blüthe. Die Eigenthümlichkeit dieser Partei besteht zum Unterschiede von der strengen kirchlichen Rechtgläubigkeit in einem laxern und weitherzigern Supranaturalismus, welcher zwar den übernatürlichen Ursprung des Christenthums und die allgemeinen Grundzüge der positiven Dogmatik nicht angreift, aber auf die confessionellen Unterscheidungslehren und überhaupt auf die Unterschiede der dogmatischen Ansicht geringern Werth legt und dagegen die moralische Wirkung der Religion als das Wesentliche hervorhebt. Hieran knüpft sich dann das Bestreben, die Unbegreiflichkeit der christlichen Dogmen durch eine einfachere biblische Lehrweise zu mildern und alle die Bestimmungen zu entfernen, durch welche die Freiheit und die nöthige Thätigkeit des Menschen gefährdet schien, ohne doch zur entschiedenen Bestreitung von Lehrsätzen fortzuschreiten, die

in der Schrift ihren Grund haben. So wird z. B. die Dreieinigkeit und die Gottheit Christi von den Arminianern nicht geleugnet, aber in arianischer Weise eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater behauptet; die Erbsünde und die Erlösung wird gelehrt, aber jene auf eine bloße Verstärkung der sinnlichen Neigungen, diese auf die moralische Wirkung des im Tode Christi aufgestellten Straf-Exempels zurückgeführt; die Seligkeit wird weniger vom Glauben, als von der Pflichterfüllung abhängig gemacht, die Prädestination verworfen u. s. w. Der Arminianismus ist der Vorläufer des modernen, halb rationalistischen Supranaturalismus. Er blühte daher auch so lange und hatte auf die Hebung der theologischen Wissenschaften, insbesondere der Kritik und Exegese, auf die Verbreitung einer milden und duldsamen, sittlich lebendigen Frömmigkeit, auf die Umbildung der herrschenden Theologie in einem freiern und weitherzigern Geiste den wohlthätigsten Einfluß, bis seine Grundsätze in diese selbst eingedrungen und er als besondere Secte entbehrlich geworden war, d. h. bis um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts. Aus der großen Zahl seiner gelehrten Vertreter sollen hier Episkopius, Uytenbogaard, Curcelläus, von den Späteren Clericus, Limborch und Wetstein, vor Allem aber der als Humanist, Staatsmann, Rechtsgelehrter und Theolog gleich große, um die Schrifterklärung wie um so viele Zweige der Wissenschaft hochverdiente Hugo Grotius († 1645) genannt werden. Daß übrigens die Arminianer mit ihrer Denkweise in der reformirten Kirche nicht allein stehen, ließe sich durch viele gleichzeitige Erscheinungen sowohl in der englischen als der französischen Theologie beweisen. Etwas später und schüchterner fand eine verwandte Geistesrichtung in der lutherischen Kirche Eingang. Auf der Universität Helmstädt, einem alten Sitze des Humanismus, lehrte von 1614—1656 Georg Calixt, durch Adel und Milde der Gesinnung, durch einen klaren und reichgebildeten Geist und eine umfassende Gelehrsamkeit vor allen deutschen Theologen seit der Reformationszeit ausgezeichnet. Dieser Mann vermochte von seinem freiern Standpunkte aus den confessionellen Unterscheidungslehren nicht die gleiche Bedeutung beizulegen, wie die Orthodoxie; indem ihm mehr am Christenthume lag, als an der Confession, bemühte er sich sein Leben lang, die streitenden Bekenntnisse, nicht allein die evangelischen, sondern auch das katholische, zur Vereinigung oder wenigstens zur gegenseitigen Duldung zu vermögen. Dieses Bestreben hing bei ihm mit der Ansicht zusammen, daß nur wenige Glaubenssätze, nur die Artikel des sogenannten apostolischen Glaubensbekenntnisses, die wesentlichen und unerläßlichen Grundzüge der christlichen Lehre und den eigentlichen Offenbarungsgehalt der heiligen Schrift ausmachen, in allem Uebrigen dagegen der individuellen Fassungskraft und Entwickelung freier Spielraum gelassen sei, und hieran schloß sich eine der Arminianischen verwandte freiere Auffassung der Religion überhaupt an, bei welcher auf die praktischen Früchte der Frömmigkeit der Hauptnachdruck gelegt, der Dogmenglaube für ein minder Wesentliches angesehen, die Forderung einer theologischen Orthodoxie verworfen, auch an der heiligen Schrift, der Buchstabenvergötterung der Zeit gegenüber, Göttliches und Menschliches unterschieden und ebenso das Recht der historischen Kritik wie die Selbstständigkeit der Auslegung behauptet wurde. Um diese Fahne sammelte sich schnell eine Schaar meist jüngerer Männer, Calixt's Ansichten gewannen auch außer Helmstädt namentlich in Königsberg Eingang; nur um so heftiger wurde dagegen sein Synkretismus (so pflegen die Gegner seine Friedenstheologie zu nennen) von den Zionswächtern der lutherischen Orthodoxie angefeindet und namentlich die Wittenberger Theologen, den zelotischen Calov an der Spitze, eiferten gegen ihn und seine Anhänger auch noch lange nach seinem Tode mit so leidenschaftlicher Wuth und Gehässigkeit, daß diese synkretistischen

Streitigkeiten nicht wenig dazu beitrugen, der Zeit über die Verwerflichkeit dieser orthodoxen Polemik und die Nothwendigkeit einer freiern Theologie die Augen zu öffnen. Einzelne Ansätze zu dieser finden sich auch bereits da und dort, selbst unter den Lutheranern; ehe sie aber wirklich durchdrang, mußten tiefere Erschütterungen der Geister vorangehen.

Zweiter Abschnitt.

Von der Mitte des siebenzehnten bis zum Anfange des neunzehnten Jahrhunderts.

Die Stellung der kirchlichen Parteien, in welche die Christenheit zerfallen war, hatte um die Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts oder nicht lange nachher einen gewissen Abschluß erreicht und blieb sich nun längere Zeit hindurch gleich, oder änderte sich doch nur langsam und allmälig. Im Herzen Europa's, in Deutschland, hatte der westphälische Friede einen dauernden Rechtszustand begründet, das confessionelle Mißtrauen dauerte aber noch lange Zeit fort und die unabläßigen Bemühungen der jesuitischen Propaganda hatten wiederholte Eingriffe in die Rechte und den Besitzstand der Protestanten zur Folge, wogegen das corpus evangelicorum in Regensburg, eine von den kraftlosen Einrichtungen des zerfallenden deutschen Reiches, ungleich weniger Schutz gewährte, als die einzelnen evangelischen Regierungen, unter denen die preußische nach dem eigennützigen Uebertritte des sächsischen Kurfürsten Friedrich August des Starken zum Katholicismus unbestritten die Hauptrolle spielte. Das schreiendste Beispiel von schonungsloser Religionsverfolgung ist die Austreibung von vielen Tausenden evangelischer Salzburger durch den Erzbischof Grafen Firmian 1731. Sonst hatten die Protestanten namentlich in Bayern manche Beschränkung zu erdulden; in den östreichischen Staaten, mit Ausnahme Ungarn's und Siebenbürgen's, wurde der Protestantismus durch ein System fortgesetzter Benachtheiligung und Bedrückung fast vernichtet, und selbst in jenen Ländern durch List, Gewalt und Bestechung eines großen Theils seiner Anhänger beraubt. Die Unterhandlungen über eine Vereinigung der Katholiken und Protestanten, welche um 1680 durch den östreichischen Bischof Rojas de Spinola und den Abt Molanus von Lokkum unter Betheiligung von Bossuet und Leibnitz geführt wurden, hatten natürlich nicht den geringsten Erfolg. — In Polen wandte sich die jesuitische Verfolgung, nachdem ihr die Vernichtung der Unitarier gelungen war, sofort gegen die übrigen Protestanten: im Jahre 1733 vom Reichstage und allen öffentlichen Aemtern ausgeschlossen und unausgesetzt in ihren Rechten gekränkt, schmolzen sie mehr und mehr zusammen; erst durch den Untergang des polnischen Reiches, an welchem die Maßregeln gegen die Dissidenten und die Verbindung der Letzteren mit Rußland bedeutenden Antheil hatte, wurde der Kampf beendigt. — In den scandinavischen Reichen behauptete der Protestantismus unbestritten seine Ausschließlichkeit, ebenso in England, das fortwährend die Katholiken von Staatsämtern ausschloß und Irland bedrückte. — Im Süden hatten Spanien und Italien die Anhänger des Protestantismus schon früher vernichtet; in Frankreich bestrebte sich Ludwig XIV., durch Unterdrückung

der Ketzerei die Einheit des Reiches zu verstärken und mit seinen jesuitischen Beichtvätern auch den Himmel für seine und seines Hofes Ausschweifungen zu versöhnen. Das Edict von Nantes wurde aufgehoben (1685), Dragonaden, Kerker und Blutgerüste sollten die Abtrünnigen zur Kirche zurückführen, Hunderttausende wurden, zum größten Schaden für die Volkswohlfahrt, durch Religionsverfolgung nach Holland, Preußen u. s. w. getrieben, die Bergbewohner in den Cevennen (Camisarden) ergriffen in der Verzweiflung die Waffen und vertheidigten sich mit fanatischem, durch ekstatische Propheten gesteigertem Heldenmuthe viele Jahre lang gegen die königlichen Heere; wiewohl aber am Ende der öffentliche Gottesdienst der Reformirten unterdrückt wurde, konnte doch ihre Anhänglichkeit an den Glauben ihrer Väter nicht ausgerottet werden; nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts verbesserte sich allmälig ihre Lage und seit aus Anlaß des Justizmordes an Jean Calas in Toulouse (1763) Voltaire für die Toleranz eiferte, wurde ihnen diese, wenn auch nicht sogleich im vollen Umfange, zu Theil. — In der Schweiz waren die Verhältnisse ähnlich, wie in Deutschland; trotz der Verträge kam der Groll der religiösen Parteien in mancherlei Reibungen zum Ausbruche und noch zwei Mal hatte die Schweiz ihren Religionskrieg; das erste Mal 1656, aus Anlaß von Religionsbedrückung in Schwyz, das zweite Mal 1712, als sich die evangelischen Orte der Toggenburger gegen den Abt von St. Gallen annahmen. Beide Kriege wurden bei Vilmergen, jener für die Katholischen, dieser für die Evangelischen entschieden, im confessionellen Besitzstande änderte sich aber dadurch nicht viel.

Folgenreicher, als diese Veränderungen in seinem Innern, war die Erweiterung des bisherigen kirchengeschichtlichen Schauplatzes nach Außen. Zwar wurde in dieser Beziehung auf dem Wege der Mission nicht viel ausgerichtet. Die täuschenden Eroberungen der Jesuiten in China und Ostindien gingen durch Verfolgung und Theilnahmlosigkeit unter, seit sie, durch die Klagen der Bettelmönche genöthigt, nach langem Widerstande und offenem Ungehorsame gegen die päpstlichen Befehle um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ihre Anbequemung an heidnische Sitten und Religionsgebräuche unterließen. Die Bekehrungsversuche, welche von englischen Hochkirchenmännern und Methodisten und von deutschen Herrnhutern bei den nordamerikanischen Indianern, durch Sendboden des Hallischen Waisenhauses und von Dänemark aus in Ost- und Westindien gemacht wurden, hatten beschränkten Erfolg, und die Erwerbungen norwegischer Missionäre in Lappland und Grönland (Hans Egede, 1721) können für's Ganze kaum in Betracht kommen. Selbst die weit umfangsreichere Kirchenstiftung im spanischen Amerika, eine Erbschaft des sechszehnten Jahrhunderts, war für die Mutterkirche von geringem Belange. Dagegen war es von hoher Wichtigkeit, daß im Norden, sowohl an der Ost- als an der Westgrenze des bisherigen Cultur-Kreises, zwei neue bedeutende Glieder in die geschichtliche Bewegung eintraten. An der ersten öffnete Peter der Große (1682—1725) das ungeheure russische Reich der europäischen Civilisation und führte die griechische Kirche oder richtiger die russische Reichskirche (von der sich übrigens um 1650 eine Secte von Altgläubigen — Raskolniken — wegen liturgischer Differenzen getrennt hatte), als eine zwar von geistigem Leben verlassene, aber durch äußere Macht imponirende, von Einem absoluten Willen trotz aller unerläßlichen Schonung gegen den Volksglauben und den Klerus despotisch gelenkte Masse auf's Neue in's Feld. Im Westen legte umgekehrt England durch seine nordamerikanischen Colonieen den Grund zu einem mächtigen Freistaate, der von Anfang an vorzugsweise von Quäkern, Methodisten und anderen Dissenter's bevölkert, eine unbeschränkte Glaubensfreiheit als Lebensbedingung für sich betrachten mußte, und noch vor

dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts stand dieser Staat frei und blühend, in frisch erkämpfter Unabhängigkeit dem Mutterlande gegenüber und zeigte der Welt das niegesehene Schauspiel eines christlichen Volkes, das im Vertrauen auf seine politische Kraft und Einheit alle Religionen und Confessionen in voller Freiheit gewähren ließ, ohne von Seiten des Staates in irgend einer Weise, fördernd oder hemmend, in die religiösen Zustände einzugreifen, und das sich mit dieser Freiheit auch in religiöser Hinsicht eines kräftigen Gedeihens erfreute. Für den Augenblick hatten jedoch beide Erscheinungen, und es gilt dieß theilweise jetzt noch, keinen nähern Zusammenhang mit der kirchengeschichtlichen Gesammtentwickelung; diese verlief sich, wie bisher, auf dem Gebiete des europäischen Katholicismus und Protestantismus, vorzugsweise aber innerhalb des letztern, da dieser durch seine ungleich größere Entwickelungsfähigkeit an die Spitze der geschichtlichen Bewegung gestellt war.

Die Erstarrung des Protestantismus in einer scholastischen und verfolgungssüchtigen Orthodoxie hatte in der zweiten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts ihre Spitze erreicht; um dieselbe Zeit begann sich aber auch in seinem Schooße eine Reaction gegen diesen Abfall von seinem Princip zu entwickeln, welche sich nicht mehr, wie früher, in vereinzelte Parteien und außerkirchliche Secten zurückdrängen ließ und, immer stärker anwachsend, im Verlaufe eines Jahrhunderts eine tiefgehende Veränderung des in der Kirche herrschenden Geistes herbeiführte. Näher ging diese Reaction von zwei Quellen aus, von dem religiösen Sinne, der sich durch die Leb- und Lieblosigkeit der orthodoxen Theologie verletzt fühlte und von dem zur wissenschaftlichen Selbstständigkeit erwachten Denken. Von jener Seite wurde eine lebendigere und innerlichere Frömmigkeit, von dieser eine freiere und aufgeklärtere Theologie gefordert. So weit aber diese Forderungen anscheinend auseinandergingen und so heftig sich beide Elemente nicht selten befehdeten, so treffen sie doch nicht bloß in der Opposition gegen das herrschende Kirchenthum und seine Schulweisheit, sondern in tieferer Beziehung auch in dem positiven Interesse zusammen, die Befreiung des subjectiven Geistes- und Gemüthslebens von der kirchlichen Autorität vollständiger, als dieß bisher geschehen war, zu vollziehen. Wie daher Manche beiderlei Bestrebungen in sich vereinigten, so hatten auch beide, mit oder gegen den Willen ihrer Urheber, im Großen gewonnen das gemeinsame Resultat, daß der bisherige streng kirchliche Protestantismus von einer Denkweise verdrängt wurde, welche, den Einzelnen mit seiner religiösen Ueberzeugung zunächst auf sich selbst weisend, zwar das Band der kirchlichen Gemeinschaft auflockerte und die Geltung des hergebrachten Dogmensystems erschütterte, dafür aber dem denkenden Erkennen wie dem sittlichen Handeln und dem frommen Gemüthsleben selbst mit der wiedergewonnenen Geistesfreiheit eine ganz neue Fülle von Kräften zuführte.

Auf dem unmittelbar religiösen Boden hatte schon früher die protestantische Mystik — um die bedeutungslos gewordene Täufersecte zu übergehen — im Namen einer innerlichen Frömmigkeit gegen das herrschende Dogmenwesen Einsprache erhoben, und fortwährend erhielten sich Abkömmlinge derselben, da und dort selbst in separatischen Gemeinschaften, in ziemlicher Menge. Unter die bedeutendsten protestantischen Mystiker dieser Zeit gehörten Jean Labadie (früher Jesuit † 1674) mit seiner Schülerin, der gelehrten Schurmann, von dem auch eine eigene Secte von Labadisten herstammte, Poiret († 1719), der Schüler der Bourignon (s. u.), und Gichtel († 1710). Sonst mögen noch die von den französischen Camisarden ausgegangenen Inspirirten erwähnt werden. Doch hatte diese Mystik ihre eigentliche Blüthezeit bereits hinter sich; ihre scheue Beschaulich-

keit, die Zuflucht stiller Seelen vor der herrschsüchtigen Verstandes-Orthodoxie der Zeit, war zu umbildendem Eingreifen in das kirchliche Leben wenig geeignet und mußte thatkräftigeren Erscheinungen an allgemeiner Wirkung nachstehen. — Eine solche, aber reich mit mystischer Färbung, treffen wir um den Anfang unsers Zeitabschnitts in England. Während der Staatsumwälzung war hier aus der fanatischen Frömmigkeit der Puritaner und Independenten eine Anzahl religiöser Secten hervorgegangen, von denen die meisten mit der Bewegung, welche sie erzeugt hatte, wieder verschwanden; ein ruhigerer Niederschlag der religiösen Gährung war die Gesellschaft der Freunde, gewöhnlich Quäker genannt, welche, von dem Schuster G. Fox s. 1649 gestiftet, durch Will. Penn eine freie Heimath in Pennsylvanien, und gleichzeitig auch in England Duldung erlangte; ihr bedeutendster Theolog ist Rob. Barclay. Vom bürgerlichen Leben zurückgezogen, dem äußern Kirchenthum, den gottesdienstlichen Ceremonien und der Hierarchie, dem äußeren Prunk, dem sinnlichen Lebensgenusse, der weltlichen Wissenschaft und Bildung, selbst der theologischen Gelehrsamkeit abgeneigt, sucht diese Secte alles Heil in der unmittelbaren Gegenwart Christi im Gemüth; diesem innern Worte gegenüber tritt ihr das äußere, die Schrift, an Bedeutung zurück; die Sacramente erklärt sie für überflüssig; der Gottesdienst, auf's Aeußerste vereinfacht, beschränkt sich auf schweigende Andacht und ungeordnete Ergüsse der frommen Begeisterung, die Gemeindeleitung ist in der Hand demokratisch gebildeter Synoden; der Eid, der Kriegsdienst, die Anerkennung der Standesunterschiede, die modische Kleidung u. dgl. werden verworfen; aber durch aufopfernde Wohlthätigkeit und Menschenliebe hat sich diese weltscheue Frömmigkeit nicht selten auf großartige Weise in der Welt bethätigt. — Weit folgenreicher war jedoch eine verwandte Erscheinung in Deutschland. Philipp Jacob Spener (1635—1703) gab den Anstoß zur Entstehung einer Partei, welche von den Erbauungsstunden (collegia pietatis), ihrem äußern Abzeichen, und von der ganzen Weise ihres Auftretens den Spottnamen der Pietisten erhielt und trotz des leidenschaftlichen Widerspruchs der damaligen Orthodoxie doch noch vor dem Ende des 17ten Jahrhunderts bedeutende Verbreitung gewann. Ihr wissenschaftlicher Mittelpunkt war seit 1694 die Universität Halle; unter ihren Stimmführern sind nächst dem frommen Francke, dem Stifter des Hallischen Waisenhauses, die dortigen Theologen Breithaupt, Freylinghausen und Lange, und der Tübinger J. A. Bengel († 1752) zu erwähnen. Der Grundgedanke Spener's war eine Reformation der Kirche durch Wiederherstellung einer lebendigen, auf biblischem Grunde beruhenden Frömmigkeit. Der Pietismus entstand daher ursprünglich im Gegensatze gegen die herrschende dogmatische Orthodoxie, und wenn gleich dieser Gegensatz nicht zur Bestreitung der kirchlichen Dogmen fortging, so äußerte er sich doch auch in dogmatischer Beziehung theils durch den Widerspruch Spener's gegen eine unbedingte Verpflichtung auf die kirchlichen Glaubensbekenntnisse, theils durch eine verhältnißmäßige Gleichgiltigkeit gegen den Unterschied des lutherischen und reformirten Bekenntnisses und eine Hinneigung zu manchen reformirten Lehrbestimmungen, theils durch einzelne eigenthümliche Meinungen, namentlich in Betreff des tausendjährigen Reichs und der Wiederkunft Christi. Die Hauptsache ist jedoch, daß Spener und seine Schüler überhaupt auf den theoretischen, dogmatischen Glauben als solchen keinen Werth legten, sondern nur auf die Wirkung dieses Glaubens für das religiöse Leben des Einzelnen, auf die Umgestaltung der ganzen Persönlichkeit durch denselben, die Wiedergeburt. Durch die Entschiedenheit, mit der er diesen Punkt hervorhob und den Antheil des Menschen am Christenthume ganz von der innern Erfahrung seiner heilskräftigen Wirkungen abhängig machte, hat der Spenerische Pietismus zur Wiederbelebung

einer warmen, sittlich ernsten und aufopfernden Sorge um das geistige und leibliche Wohl der Menschen sich bewährenden Frömmigkeit und selbst zur Anbahnung größerer Geistesfreiheit und zur Reform der protestantischen Theologie, welche seit seiner Zeit zu einer einfachen biblischen Form zurückzukehren begann, einen kräftigen und nachhaltigen Anstoß gegeben. Indem er aber die von ihm verlangte sittlich-religiöse Wiedergeburt nun doch wieder von dem Glauben an alle die Lehren der kirchlichen Dogmatik abhängig machte und sie selbst nur als die praktische Aneignung jener Dogmen zu fassen wußte, so fiel er unmittelbar wieder in die ganze Ausschließlichkeit und Beschränktheit der ältern Orthodoxie zurück, und diese trat bei ihm um so greller hervor, je unmittelbarer er die gesammte Religion und Theologie auf das Herz und den Willen des Menschen bezog: die religiöse Lebensbesserung wurde ihm zu einem bestimmten, zeitlich abgegrenzten und bestimmt erkennbaren Vorgange, dem momentanen Act der Bekehrung; das ganze diesem Acte vorangehende Leben erschien ihm als schlechthin verwerflich, Alle, die ihn nicht in seiner Weise durchgemacht hatten, als Unbekehrte oder Unchristen, Alle, bei denen dieß geschehen war, als die allein Gläubigen und Auserwählten; der Uebergang von jenem Zustande zu diesem sollte auf greifbare Weise, mittelst eines Bußkampfes vor sich gehen, dessen ganzer Hergang bald nach einer festen Reihenfolge formulirt wurde; die Bekehrten suchten sich, vermöge eines natürlichen Vereinigungstriebes, auch äußerlich von den Unbekehrten abzusondern, und eine eigene Gemeinschaft, eine Kirche der Heiligen innerhalb der äußern Kirche zu bilden; eigene Versammlungen, eine eigene, ausschließlich von der Partei ausgegangene und geleitete religiöse Thätigkeit, eine ängstliche Zurückziehung von weltlichen Vergnügungen und weltlicher Bildung, eine eigenthümliche, sehr früh in geschmacklose Manier ausartende Weise des Ausdrucks und des Benehmens unterschieden die „Kinder Gottes" von den Kindern der Welt; bald genug mußten endlich auch die unvermeidlichen Folgen alles religiösen Parteiwesens, ein oft unerträglicher geistlicher Hochmuth, eine weitgehende Geringschätzung alles Dessen, was nicht die Farbe der Partei trug, und so namentlich auch aller nicht-pietistischen Theologie und Seelsorge (die theologia irregenitorum), eine fanatische Verdammungssucht gegen anders und freier Denkende sich herausstellen. Der Pietismus ist so aus einem Vorkämpfer der religiösen Reform, was er ursprünglich war, zum Hauptstützpunkt des Rückschritts in der protestantischen Kirche geworden; dieß darf aber von der gerechten Würdigung seiner ursprünglichen Richtung und Bedeutung nicht abhalten.

Weit folgerichtiger, aber auch schonungsloser waren die Angriffe, welche von anderer Seite her gegen das orthodoxe Kirchenthum erhoben wurden. Während sich die Theologen über die einzelsten Bestimmungen der Dogmatik leidenschaftlich stritten, war eine Macht in die geschichtliche Bewegung eingetreten, die ihrem System bald gefährlicher werden sollte, als die Ketzereien, die sie so eifrig bekämpften. Nachdem schon im sechszehnten Jahrhunderte aus dem wiedererwachten Studium der alten Philosophie die künftigen Keime einer neuen, zuerst in Italien, in Giordano Bruno's (verbrannt 1600) neuplatonischem Pantheismus, Thom. Campanella's (1568—1639) eklektischem Empirismus und anderen ähnlichen Versuchen hervorgegangen waren, legte der englische Staatsmann Franz Baco von Verulam (1561—1626) den Grund zu einem von der bisherigen Ueberlieferung unabhängigen, voraussetzungslosen, streng auf Beobachtung ruhenden Philosophiren; seinem Empirismus stellte René Des Cartes (1596—1650) eine auf dem Glauben an angeborene Ideen und dem Dualismus des Geistes und der Materie beruhende Metaphysik gegenüber; der Schüler des Letztern endlich, Benedict Spinoza (1632—1677) bemühte sich, den Ge-

gensatz dieser beiden Principien durch die Versenkung alles Endlichen in den scharf erfaßten und streng durchgeführten Gedanken der Einen göttlichen Substanz zu versöhnen. Zahlreiche Schüler folgten in freierer oder abhängigerer Haltung der Fahne dieser Männer und bald wurden ihre Grundsätze auch auf die Religion und Theologie angewendet. Von Baco und Cartesius nun und von manchen ihrer Nachfolger, wie dem frommen, halb pantheistischen Cartesianer Malebranche, ja selbst dem Sensualisten Gassendi, geschah dieß in Uebereinstimmung mit der theologischen Ueberlieferung; bei Anderen jedoch trat die Unverträglichkeit einer selbstständigen Philosophie mit der positiven Autorität unverhüllter an's Licht, dazu kamen die Fortschritte der übrigen Wissenschaften, der Naturkunde und Geschichte, vor Allem aber der Ueberdruß, den die religiösen Streitigkeiten des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts bei unbefangenen und menschenfreundlichen Männern erzeugen mußten, um eine Denkweise hervorzurufen, die von der Gleichgiltigkeit bis zur Feindseligkeit gegen die positive Religion, die Mutter aller dieser Streitigkeiten, fortging. Die Vorläufer dieser Denkweise treffen wir schon gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts in der Skepsis eines Montaigne und Charron, von welcher bereits auch die Religion berührt wird; ihre kräftigere Entfaltung fällt aber erst in die zweite Hälfte des siebzehnten und den Anfang des achtzehnten Jahrhunderts.

Näher waren es zwei Punkte der reformirten Kirche, wo dieselbe ihren Hauptsitz hatte: Holland und England. Unter den reformirten Theologen in Holland hatte die Cartesianische Philosophie früh Eingang gefunden, und während sie von Manchen allerdings nur im Dienste der orthodoxen Dogmatik verwendet wurde, machten Andere von ihr einen freiern Gebrauch, behaupteten, daß die Offenbarung nichts Widervernünftiges enthalten könne, suchten die Geheimnisse derselben verständig zu erklären und erlaubten sich auch in einzelnen untergeordneten Punkten Abweichungen von der hergebrachten Lehrweise. Das Haupt dieser Partei, der sogenannten Rationalisten, war Alexander Roell, ihr bekanntester Genosse ist aber Balthasar Becker, dessen „bezauberte Welt" dem Glauben an Hexerei und Teufelsbesitzungen einen der ersten nachhaltigen Stöße versetzt hat. — Kühner und eindringender unterwarf Spinoza den Begriff und die Geschichte der Offenbarung einer Kritik, die ihn zu dem Resultat führte, daß bei der Unmöglichkeit einer Abweichung von dem im göttlichen Wesen selbst unabänderlich gegründeten Naturlaufe auch die sogenannte Offenbarung nur ein geistiges Naturproduct, nur die Form sein könne, in welcher sich die höheren Wahrheiten der Einbildungskraft Derer darstellen, welche im begrifflichen Denken nicht geübt sind; daß daher die vermeintlich übernatürliche Geschichte der geoffenbarten Religion durchaus natürlich erklärt werden müsse und ihr vermeintlich übervernünftiger Inhalt sich auf die wenigen und einfachen, dem vorstellenden Bewußtsein allein zugänglichen Sätze eines praktischen Vernunftglaubens zurückführen lasse; wogegen die Aufzeigung theoretischer Wahrheiten gar nicht die Aufgabe der Religion, sondern nur der Philosophie sei, deren Gebiet demnach von dem der Religion vollkommen geschieden, unabhängig durch seine eigenen Gesetze bestimmt werde — so daß also die von den früheren Cartesianern vorausgesetzte Identität der Philosophie und der positiven Religion bei Spinoza in ihre gleichgiltige Verschiedenheit umschlägt. — Diese Verschiedenheit geht zum Widerspruche fort bei dem berühmten französischen Gelehrten Pierre Bayle (1647—1706), der während seiner fruchtbaren schriftstellerischen Laufbahn kein Thema mit größerer Vorliebe, mit mehr Aufwand von Geist und in mannigfaltigeren Wendungen durchführte, als eben das vom nothwendigen und durchgängigen Widerstreite des Glaubens und der Vernunft, der praktischen nicht

minder, als der theoretischen. Denn daß Bayle diese Behauptung nur im Interesse des Glaubens aufzustellen vorgab, konnte weder seine Zeitgenossen, noch kann es uns täuschen.

Von noch früherm Ursprunge und längerer Dauer war die Opposition gegen die positive Theologie in England, welche man mit dem unpassenden Namen des Deismus zu bezeichnen pflegte. Noch vor Ausbruch der englischen Revolution sprach hier Edward Herbert von Cherbury († 1648) den Grundgedanken des Deismus aus in der Behauptung: daß der Glaube an Gott, an die moralische Verpflichtung und die künftige Vergeltung der einzige Inhalt aller wahren Religion sei, und alles Dogmenwesen, das diesen Glauben verdunkle, von christlichem und außerchristlichem Priesterbetruge herstamme, daß auch nur von jenem Glauben die Seligkeit abhänge, ein Offenbarungsglaube dagegen weder nothwendig, noch auch ohne die dringendsten Gründe möglich sei. — Von einer andern Seite kam Thomas Hobbes (1588—1679) auf Grund einer materialistischen Philosophie zu einem System des extremsten religiösen, wie politischen Positivismus, weil er nämlich die sinnliche Willkür des Menschen nur durch die unbeschränkte Auctorität menschlicher und göttlicher Gesetze zügeln zu können glaubte; indem er nun aber alle Consequenzen dieses Standpunktes rücksichtslos entwickelte, den religiösen Glauben, auf alle Vernunftgründe verzichtend, nur vom Willen der Herrscher abhängig machte und die christliche Dogmatik in socinianischer Weise jedes allgemeinern Inhaltes entleerte, setzte er die positive Religion durch Uebertreibung noch tiefer herunter, als er durch directen Angriff hätte thun können. — Während die Ideen dieser Männer noch an Verbreitung gewannen, trat John Locke (1632—1704) auf und gab der englischen Philosophie durch ein System des empirischen Kriticismus, das schnell den allgemeinsten Beifall erlangte, einen neuen Aufschwung, und wiewohl er selbst die naheliegenden Consequenzen dieses Standpunkts in Betreff des Offenbarungsglaubens sehr unvollständig gezogen hat, so wurde die deistische Opposition entschieden dadurch verstärkt, und auf Grund desselben unterwarf eine zweite Generation deistischer Schriftsteller die positive Religion der schärfsten und vielseitigsten Kritik. Nachdem zuerst Toland (1696) mit seiner Bestreitung eines Uebervernünftigen in der Offenbarung die Losung gegeben hatte, sprach Collins (1713) in der Forderung des Freidenkens das formale, und gleichzeitig der Graf v. Shaftesbury mit seinen Untersuchungen über die moralische Autonomie des Menschen und die sittliche Bedeutung der Religion, die er aber im Christenthum nicht vollkommen verwirklicht fand, das materiale Princip des Deismus aus; etwas später, seit 1724, wurden die äußeren Hauptbeweise des Offenbarungsglaubens, der Weissagungs- und Wunderbeweis, jener von Collins, dieser von Woolston, untersucht und bestritten; auf diese Vorbereitungen hin setzten Tindal (1730) und der Handschuhmacher Chubb die deistische Gesammtauffassung der Religion auseinander, indem sie zu zeigen suchten, daß die natürliche Religion die allein wahre und auch das Christenthum nur eine neue Promulgation dieser natürlichen Religion sei. Noch weiter ging Lord Bolingbroke († 1751), der in popular-philosophischen Schriften alle Religionen mit der geistreichen Leichtfertigkeit des Weltmannes als eine Erfindung der Politiker darstellte und auch die natürliche Religion mit seinen Zweifeln nicht verschonte. In der letztern Hinsicht traf mit ihm auch der ernste und scharfsinnige David Hume (1711—1776) als consequenter philosophischer Skeptiker zusammen; mit ihm schien sich aber die Productivität des englischen Deismus erschöpft zu haben; der positive Sinn der Nation schrak vor der Tiefe der kritischen Negation, die sich ihm eröffnete, zurück und der Deismus erlag in den nächsten

Jahrzehenten in seinem Vaterlande selbst mehr einem innern Nachlasse der Natur, als den stumpfen Waffen seiner theologischen Gegner.

Welche bedeutende Wirkung alle diese Bewegungen auf die gesammte religiöse Denkweise hatten, sieht man am Besten, wenn man den Zustand der orthodoxen protestantischen Theologie in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts mit dem nach der Mitte des siebenzehnten vergleicht. Die Veränderung, welche hierin vorgegangen ist, läßt sich nicht verkennen. Unter den deutschen Protestanten ist es besonders der Pietismus, dessen Einwirkung sich durch eine Milderung der alten orthodoxen Strenge, durch eine sichtbare Hinneigung zu einer einfachen biblischen, zugleich aber unbestimmtern Lehrweise, durch Friedensvorschläge an die Reformirten, wie die des Tübinger Kanzlers Pfaff (1720 ff.), durch ein erneuertes Schriftstudium, durch eifrigere Sorge für religiösen Volksunterricht und praktische Erbauung kund gab. Bei den holländischen, französischen und schweizerischen Theologen findet eine dem Arminianismus verwandte Denkweise vielfachen Anklang; in Frankreich war schon um 1650 Saumür, in der Schweiz nach 1700 Genf der Hauptsitz einer freiern Theologie. In England gewann neben dem Arminianismus auch der Unitarismus seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts unter den Theologen der Staatskirche selbst häufig Eingang, und namentlich die Locke'sche Philosophie, in jener Zeit, ähnlich wie später die Kantische in Deutschland, die gemeinsame Voraussetzung der streitenden Parteien, hatte auch auf der vermeintlich orthodoxen Seite eine so nüchterne Auffassung des Christenthums zur Folge, daß das dichtgeschlossene System der kirchlichen Dogmatik zu einem innerlich rationalistischen, dem Socinianismus nahe verwandten Supranaturalismus verdünnt, die natürliche Religion als der wesentlichste Bestandtheil der positiven anerkannt und der eigenthümliche Inhalt der letztern auf den Glauben an die Messianität Jesu zurückgeführt wurde. Die ältere Orthodoxie ist in der Periode des Pietismus und des Deismus für immer gestürzt worden.

Verhältnißmäßig geringer war der Antheil, den die katholische Kirche an der Bewegung der Zeit nahm. Es waren hier nur einzelne, vom Einflusse des Protestantismus berührte Provinzen, in welchen eine bedeutendere geistige Regsamkeit zu bemerken ist. Der Kirche im Ganzen hatte sich das Stabilitäts-Princip in um so höherm Maße bemächtigt, je gefährlicher ihr das des Fortschrittes geworden war. Nur dann hätte sie einen solchen zugeben können, wenn er unter der Leitung ihrer Oberhäupter vollzogen worden wäre; aber diese hatten nicht bloß die Lust, sondern auch dem Protestantismus und den mündig gewordenen Staaten gegenüber die Kraft zur Durchführung umfassender Reformen verloren; mit ihrer unmittelbaren Regierungsgewalt auf den Kirchenstaat beschränkt, der trotz einzelner guter Regenten unter der geistlichen Herrschaft mehr und mehr herabkam, konnten sie auch bei katholischen Fürsten statt der früheren Drohungen nur noch Bitten und Unterhandlungen anwenden und mußten sich von einzelnen derselben Kränkungen gefallen lassen, wie sie sich Ludwig XIV. gegen Alexander VII. und Innocenz XI. mit brutalem Uebermuthe erlaubte. Die kirchliche Politik der Päpste ging daher in diesem Zeitraume mehr nur auf Erhaltung dessen, was sie hatten, und bei Streitigkeiten in der Kirche stellten sie sich in der Regel auf die Seite der stärkern Partei, um wenigstens das Ansehen einer letzten Entscheidung zu retten. Selbst der Kampf gegen den Protestantismus wurde mehr vom Jesuitenorden als von der römischen Curie geleitet; noch mehr blieben die Verbesserungen des kirchlichen Lebens der Privatthätigkeit überlassen und ernstliche Reformations-Versuche wurden von Rom aus eher gehemmt als gefördert. So konnte es geschehen, daß

der Katholicismus dieses Zeitraumes nur in Einem Lande, in Frankreich, eine bedeutendere, nach innen gerichtete Thätigkeit entfaltete.

Frankreich steht in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts in vielen Beziehungen an der Spitze der europäischen Bildung. Auch die katholische Kirche hatte hier über mehr geistige Kräfte zu verfügen, als irgendwo sonst. Sie blieb von dem politischen, wissenschaftlichen und künstlerischen Aufschwunge der Nation nicht unberührt und im Zusammenhange damit traten Erscheinungen hervor, die theils im Dienste des herrschenden Kirchenwesens, theils im Kampfe mit demselben nachhaltig gewirkt haben. Unter den ersteren ist vor Allem der wissenschaftlichen Leistungen zu erwähnen, durch welche sich die Congregationen der Mauriner und Oratorianer, die französischen Jesuiten und viele Einzelne auszeichnen. Ich nenne hier den Polyhistor Huet († 1721), den Diplomatiker Mabillon († 1707), den gelehrten Bossuet, Erzbischof von Meaux († 1704), den geistvollen Vertheidiger eines idealisirten Katholicismus. Nicht minder berühmt als diese Gelehrten waren die großen französischen Kanzelredner, die zuerst einen bessern Geschmack in Verbindung mit einer glänzenden, wenn auch allzu weltlichen Rhetorik und einer eindringenden Psychologie, in die Predigt einführten, ein Flechier, Bourdaloue, Massillon und der schon genannte Bossuet. Für den Volksunterricht bildete sich 1724 durch Baptist de la Salle der Orden der christlichen Schulbrüder (die sogenannten frères Ignorantins). Im Gegensatze zur Ueppigkeit der Zeit stiftete Bouthillier de Rancé 1764 den düstern, in finsterm Schweigen an Todesgedanken zehrenden Trappistenorden. Dieselben Ursachen jedoch, welche das Aufblühen des französischen Katholicismus begünstigten, führten auch zu manchen von der herrschenden römisch-kirchlichen abweichenden Richtungen. Das alte Erbtheil der gallicanischen Kirchenfreiheiten wurde fortwährend festgehalten. Ludwig XIV. selbst fand es in seinem Interesse, dieselben auf einer Synode zu Paris 1681 in den berühmten vier Artikeln aussprechen und von Bossuet vertheidigen zu lassen, und gab auch er sie wieder auf, so behielten sie doch unter Klerikern und Laien viele Anhänger. Im Ganzen genommen war aber von dieser Seite her weniger zu erwarten: die episkopale Aristokratie der französischen Kirche hatte sich überlebt und hatte den Muth zu zeitweiser Opposition gegen Rom in der Regel nur dann, wenn der Hof es erlaubte. Gefährlicher hätten dem römischen System die theologischen Studien werden können, wenn sie in selbstständigem Geiste betrieben worden wären; aber sie beschränkten sich meist auf patristische, überhaupt historische Gelehrsamkeit, und Männer wie Richard Simon († 1712), einer von den ersten Begründern der freiern Forschung über den Ursprung der biblischen Schriften, stehen in jener Zeit nicht bloß unter Katholiken, sondern auch unter Protestanten sehr vereinzelt. Auch ein drittes Element, welches in der katholischen Kirche dieses Zeitraumes und so namentlich auch in Frankreich in theilweisem Gegensatze gegen die herrschende Theologie hervortritt, die religiöse Mystik, bildete zwar ein heilsames Gegengewicht gegen die hierarchisch berechnende Verständigkeit der jesuitischen Kirchen- und Seelenleitung, konnte aber im Großen nicht durchdringen und war auch wirklich meist zu unklar, zu thatenlos und zu sehr mit schwärmerischen und phantastischen Auswüchsen behaftet, um eine durchgreifende Wirkung hervorzubringen: wurde auch in der deutsch-katholischen Kirche einem Angelus Silesius (Joh. Scheffler, früher Protestant, † 1677 in Breslau) der kühne Pantheismus seiner Sprüche um ihrer einfachen Lieblichkeit und tiefen Innigkeit willen verziehen, so starb dagegen Mich. Molinos aus Saragossa, der Stifter der sogenannten Quietisten, 1696 zu Rom im Kerker, Antoinette Bourignon († 1680) wurde von Katholiken

wie Protestanten vertrieben, ihre excentrische Geistesverwandte, Frau v. Guyon († 1717), saß viele Jahre gefangen und selbst der edle Fénélon (Franz Salignac de la Mothe F., Erzbischof von Cambray, † 1715) wurde weder durch seine Stellung, noch durch die hohe Einfalt seines Charakters und die werkthätigen Beweise seiner apostolischen Liebe vor dem päpstlichen Verwerfungsurtheile geschützt, welchem er sich in demüthigem Gehorsam unterwarf.

Konnten sich aber auch diese Bestrebungen innerhalb der französischen Kirche nicht durchsetzen, so kam es doch zwischen ihnen und dem herrschenden jesuitisch-papistischen Kirchenthume zu einem heftigen und hartnäckigen Kampfe. Eine nachgelassene Schrift des Bischofs Cornelius Jansen in Ypern († 1640) stellte dem von den Jesuiten noch gesteigerten Pelagianismus der katholischen Schul-Theologie die Augustinische Lehre in unverhüllter Schroffheit gegenüber. Die jesuitischen Angriffe und die Verdammungs-Bulle Papst Urban's VIII. riefen lebhaften Widerspruch hervor, der in Belgien bald unterdrückt, in Frankreich von einer zahlreichen Partei sogenannter Jansenisten aufrecht erhalten wurde. Ihr erster Stifter war der Abt von St. Cyran, Joh. Duvergier de Hauranne († 1643), der von Richelieu eingekerkerte Verfasser des gallicanischen Episkopal-Systems; ihren fernern Mittelpunkt erhielt sie an dem Kloster Port Royal und der Familie Arnauld, aus welcher besonders Anton Arnauld († 1694), das patriarchalische Oberhaupt der Partei und seine Schwester Angelica, die Aebtissin von Port Royal, hervorragen. Neben ihnen ist Nicole und der berühmte Blaise Pascal (1623—1662), ein mathematisches und religiöses Genie, von tiefem sittlichen Ernste, inniger, aber krankhafter Frömmigkeit und glänzendem Talent, hier zu nennen. Im Jansenismus concentrirte sich bald die ganze Opposition gegen die Sittenlosigkeit der Zeit, die Leichtfertigkeit der jesuitischen Moral und die päpstlichen Anmaßungen; aber unfähig, sich auf den freiern Standpunkt des Protestantismus zu erheben, die Voraussetzungen des katholischen Systems anerkennend und seine folgerichtige Ausbildung bestreitend, von Rom verdammt, aber seinerseits feindselig gegen die Protestanten, ein Todfeind des Pelagianismus und doch voll mönchischer Ascese und Selbstpeinigung, ein Reformations-Versuch auf katholischem Grunde und Boden, hatte er nicht die Kraft in sich, um dem vereinigten Andrange des einseitig consequenten und doch zugleich modernern Jesuitismus und der ihm hilfreichen geistlichen und weltlichen Macht zu widerstehen. Zwar schlugen die Jansenisten und namentlich Pascal (Lettres à un Provincial) dem Jesuitismus in der öffentlichen Meinung eine tödtliche Wunde, aber der Jansenismus, als solcher, vermochte sich nicht zu halten; nach langen Verhandlungen wurde 1709 Port Royal zerstört und die Partei zerstreut, und nachdem durch die Bulle Unigenitus (die Verdammung von 101 Sätzen aus den Anmerkungen zum Neuen Testament von dem Jansenisten Quesnel, 1671 ff. herausgegeben) im J. 1713 der Streit auf's Neue angefacht worden war und das französische Parlament nebst einem großen Theile des Klerus die Partei der Jansenisten ergriffen hatte, wurde diese unter Ludwig XV. durch königliche Ordonnanzen unterdrückt (1730 ff.). Die Wunder und Verzückungen auf dem Grabe eines jansenistischen Heiligen, Franz von Paris, waren trotz alles Aufsehens, das sie erregten, nicht das Mittel, ihre Sache bei Verständigen zu empfehlen; zwar wurde der Streit erst 1756 durch Papst Benedict XIV. beigelegt; aber der Jansenismus hatte sich bereits überlebt und erhielt sich nur noch in dürftigen Ueberbleibseln.

Alle diese Bewegungen waren indeß nur Vorboten des allgemeinen Umschwunges, welcher im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts sowohl die katholische

als die protestantische Kirche ergriff, in Folge dessen die bisher übliche Auffassung der Religion nicht mehr bloß bei einzelnen Männern und Parteien, sondern bei der Masse der Theologen und der Gebildeten überhaupt durch eine neue verdrängt wurde, von der sofort auch auf die Gestaltung der kirchlichen Zustände bedeutende Wirkungen ausgingen. Der Gedanke, welchen die verschiedenen bisher betrachteten Parteien, vom Pietismus bis zum Deismus, jede in ihrer Art, zu verwirklichen gestrebt hatten, der Gedanke einer sittlichen Reform des erstarrenden Kirchenwesens, einer Zurückführung der Religion auf das für den Menschen und sein praktisches Bedürfniß Nothwendige und Heilsame, drang mehr und mehr in die herrschenden Kirchen selbst ein, die theologischen Vorstellungen wurden dem Geiste der Zeit und dem Standpunkte der übrigen Wissenschaften angepaßt, der Kampf der Aufklärung mit dem Autoritäts-Glauben, der freien Humanität mit einem ausschließenden Kirchenthume wurde in weitem Umfange durchgefochten, nicht selten freilich auch mit den veralteten Formen der fruchtbare Kern eines tiefern religiösen Lebens aufgegeben. Uebrigens nahm diese Entwickelung in den beiden Kirchen des Abendlandes nicht den gleichen Verlauf. In der katholischen, wo die wesentliche Unveränderlichkeit der Dogmen und Institutionen grundsätzlich feststeht und durch eine mächtige Hierarchie überwacht ist, konnte der Geist der Neuerung nur in revolutionärer Form, unter heftigem Kampfe mit einer Reaction auftreten, welche die gesetzlichen Vertreter dieser Kirche und die Macht ihrer Mitglieder fortwährend für sich hatte; in der protestantischen, mit der es sich in beiden Beziehungen anders verhält, hatte er zwar auch manchen harten Strauß zu bestehen, aber doch gelang es ihm im Ganzen genommen, auf friedlicherm Wege durchzudringen, er selbst hatte hier einen mildern Charakter, der Widerstand im Namen des Alten blieb schwächer und mehr auf das geistige Gebiet beschränkt; die ganze Bewegung hatte in religiöser und theologischer Beziehung ein nachhaltigeres Resultat.

Zwei Punkte waren es vorzugsweise, auf welchen sich diese Veränderung vollzog, Frankreich und Deutschland. In **Frankreich** war für die Opposition gegen das herrschende Kirchenwesen ein fruchtbarer Boden. Die nie erloschene, kaum erst neu aufgefrischte Erinnerung an die gallicanische Kirchenfreiheit, die Einflüsse der Cartesianischen Philosophie, die Nachwirkungen des Protestantismus und Jansenismus, das Empörende der gegen sie geübten Tyrannei, der Haß und die Verachtung, welche durch die schamlose Unsittlichkeit und den Despotismus des Hofes und der jesuitischen Politik auf die Beiden dienstbar gewordene Kirche fiel, — Alles vereinigte sich, um die Achtung vor der herrschenden Religion zu untergraben und die rücksichtslosesten Angriffe vorzubereiten. In dieses Land wurde nun, nicht lange nach dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts, die englische Philosophie und der englische Deismus verpflanzt und bald trieben diese üppige Schößlinge, welche schnell über alles bisher Gesehene hinauswuchsen. Der erste, welcher die Franzosen mit den Ideen der Deisten bekannt machte, war der glänzendste Geist jener Zeit, **Voltaire** (François Marie Arouet, 1694 bis 1778). Der Standpunkt dieses Mannes war im Ganzen kein anderer als der seiner englischen Vorgänger: er glaubte an ein höchstes Wesen und wollte eine Vernunftreligion, um so weniger konnte er sich dagegen mit der positiven befreunden. Aber ohne den Ernst und die Gründlichkeit des englischen Charakters, Alles mit geistreicher Leichtfertigkeit erfassend, alle Schwächen der Gegner mit schonungslosem Witze aufdeckend, überdieß fortwährend von der Geistlichkeit verfolgt und gekränkt, griff er mit der Priesterschaft aller Farben, die er haßte, das Christenthum und die positive Religion überhaupt an, und da er es bald dahin brachte, die öffentliche Meinung des gebildeten Europa's, wenigstens in

den höheren Schichten der Gesellschaft, mit einer beispiellosen Autorität zu beherrschen, so wurde mit der Aufklärung und Humanität, die er predigte, auch die Geringschätzung des Christenthums durch ihn Mode. Nicht lange nachher schlug die Locke'sche Philosophie in Frankreich Wurzel und wurde in einseitiger Consequenz von Condillac († 1780) und Helvetius († 1771) zum theoretischen und praktischen Sensualismus, von Diderot († 1784) zum Materialismus fortgebildet, den sofort das anonyme Système de la nature (1770) mit rücksichtsloser Kühnheit entwickelte. Auch diese Philosophie wandte sich an die Gesammtheit der Gebildeten, namentlich in der von Diderot herausgegebenen großen Encyklopädie, um mit den übrigen vor Allem die religiösen Vorurtheile zu stürzen, mit dem Aberglauben auch den Glauben, mit dem Pfaffenthume auch die Kirche als die größten Hindernisse der wahren Freiheit, Sittlichkeit und Glückseligkeit zu beseitigen, und den Menschen, von der Furcht vor einem Gotte befreit, rein auf seine eigene Kraft zu verweisen. Dem Atheismus dieser Philosophie widersetzte sich der reformirte Genfer J. J. Rousseau (1712—1778), indem er ihrem Materialismus die Thatsachen des innern Lebens, ihren Verstandes-Reflexionen die Energie eines tiefen und glühenden Gefühles entgegenstellte; aber diese Begeisterung galt nicht der positiven, sondern nur der natürlichen Religion, dem abstracten Cultus des höchsten Wesens, der Menschenwürde, der Natur und der Freiheit; dem Christenthume wurden zwar viele sittlich-wohlthätige Wirkungen nachgerühmt und die menschliche Größe seines Stifters anerkannt, aber es wird nicht bloß sein übernatürlicher Charakter bestritten, der Wunderglaube der schlagendsten Kritik unterworfen und höchstens ein Glaube trotz der Wunder zugegeben, sondern auch von der christlichen Religion im Ganzen wird geurtheilt, daß sie, als Privatreligion vortrefflich, die Thätigkeit für's öffentliche Leben und den Gemeinsinn untergrabe. Wie weit vollends Rousseau's bekannte naturalistische Erziehungs-Grundsätze von der ganzen altkirchlichen Anschauung abliegen, bedarf kaum der Erwähnung. So vereinigten sich hier die größten Geister des Jahrhunderts, um von den verschiedensten Seiten her die herrschende Glaubensform zu bekämpfen und das mit der Hierarchie und dem Vorurtheile verwachsene Christenthum durch die Philosophie und die Vernunftreligion zu verdrängen. Dieses seinerseits hatte ihnen weder in intellectueller Beziehung ebenbürtige Kämpfer entgegenzustellen, noch konnte es durch den Charakter des sittlich entarteten, in weichlicher Selbstsucht schwelgenden, innerlich selbst mit seinem Glauben zerfallenen Klerus gehalten werden, und so war es kein Wunder, daß sich in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts die Feindschaft und Gleichgiltigkeit gegen die herrschende Religion fast so weit verbreitet hatte als die Herrschaft der französischen Bildung, mochte nun die Naturreligion eines Rousseau oder die materialistische Philosophie der „starken Geister" das Positive zu dieser Negation abgeben.

Einen weniger zerstörenden Charakter hatte die deutsche Aufklärung nicht bloß deßhalb, weil die tiefere Frömmigkeit der Nation und der Ernst der deutschen Wissenschaft diese schroffe und einseitige Bestreitung des religiösen Glaubens unmöglich machte, sondern ganz besonders auch darum, weil die neuen Ideen in der innerlich und äußerlich freiern protestantischen Kirche früher und leichter Eingang fanden, und gerade von den Theologen und mittelst theologischer Forschung vorzugsweise verbreitet und fortgeleitet, von Anfang an umbildend in die Theologie eingriffen, ebenso aber ihrerseits ihren Ursprung nie ganz verleugnen konnten. Deutschland war während des siebzehnten Jahrhunderts in philosophischer Beziehung hinter Frankreich und England zurückgeblieben. Durch Leibnitz (1646 bis 1716) wurde ein selbstständiges philosophisches Streben unter den Deutschen

angeregt, und durch Wolff (1679 — 1754) wurde die Philosophie ein Gemeingut der Nation, die sich der neuen Beschäftigung sofort mit so viel Eifer und Beharrlichkeit widmete, daß sie ihre Nebenbuhler in kurzer Zeit zwar nicht an Gewandtheit und Klarheit der Form, aber an Tiefe und Gründlichkeit des Denkens hinter sich zurückließ. Ihrem Inhalte nach war die deutsche Philosophie bei Leibnitz ein geist- und lebensvoller Spiritualismus; von der geistigen Individualität, als dem ursprünglichsten Sinne ausgehend, suchte Leibnitz das Universum als eine Gesammtheit zahlloser geistiger Einzelsubstanzen (Monaden) und auch die materielle Existenz als eine von den Entwickelungsstufen zu begreifen, welche die geistigen Kräfte in unendlicher Mannigfaltigkeit durchleben, und aus denen sich durch das unzerreißbare Band einer Alles beherrschenden innern Nothwendigkeit die Vollkommenheit und Harmonie des Alls herstellt. Die tiefsinnigen Gedanken dieses genialen Mannes wurden durch Wolff zu einem großen Theile verwässert; die Monadenlehre wurde aufgegeben, die wesentliche Geistigkeit und die absolute Harmonie alles Seins mit seiner durchgängigen Zweckmäßigkeit vertauscht, die ideale Lebendigkeit der Leibnitzischen Weltanschauung durch die Prosa eines trockenen logischen Verstandes verdrängt; aber mit dieser kalten Verständigkeit wurde nun auch Alles untersucht, Jedem sein logischer Ort angewiesen, Alles erklärt und demonstrirt. Gerade diese nüchterne, hausbackene Verständigkeit war aber die Form, welche die Philosophie annehmen mußte, um im Deutschland der Zopfzeit populär zu werden. Erst durch Wolff ist daher die Philosophie, so weit dieß möglich war, aus dem Privatbesitze einiger auserwählten Geister und den Liebhabereien der Vornehmen in die allgemeine Bildung übergegangen. Durch denselben ist aber freilich auch die falsche Popularität eines oberflächlichen Begreifens und einer Nichts erklärenden Aufklärung Sitte geworden, und so war es ganz natürlich, daß in der nächstfolgenden Generation, in der Zeit eines Mendelssohn und Nicolai, mit der unleugbar heilsamen Ausbreitung der neuen Verstandesbildung und dem redlichsten Eifer für Aufklärung und Menschenbeglückung auch eine bis zur leersten Eitelkeit fortgehende Trivialität des Denkens, eine mühelose Philosophie des gesunden Menschenverstandes und ein weichlicher moralischer Eudämonismus einriß, von welchem die deutsche Philosophie erst durch die tiefste Erschütterung wieder befreit werden konnte.

Zur positiven Theologie stellte sich diese Philosophie zunächst in ein freundliches Verhältniß. Leibnitz nahm sich nicht bloß gelegentlich mancher orthodoxen Lehrbestimmungen gegen socinianische und andere Einwürfe an, sondern er bemühte sich auch in ausführlicher Erörterung, die Vereinbarkeit des physischen und moralischen Uebels mit der göttlichen Weisheit, die Uebereinstimmung der Vernunft und der Offenbarung, die Zuläßigkeit des Wunders und Aehnliches gegen Bayle zu erweisen. Aehnlich ließ Wolff in seiner natürlichen Theologie die Stelle für die geoffenbarte ausdrücklich offen, und aus der Wolff'schen Schule gingen mehrere Bearbeitungen der Dogmatik hervor, die, im Sinne der strengsten Orthodoxie gehalten, in der Anwendung der demonstrativen Methode auf die kirchlich angenommenen Lehrsätze eine nur scheinbar neue Form der protestantischen Scholastik darstellen. Nichtsdestoweniger war durch die Consequenz dieser Philosophie die ganze bisher gewöhnliche Auffassung des Christenthums ausgeschlossen. Indem Leibnitz den ganzen Weltlauf als einen von Ewigkeit her mit absoluter Nothwendigkeit sich entwickelnden Verlauf auffaßte, so war für ein übernatürliches Eingreifen des göttlichen Willens so wenig Raum gelassen, als bei Spinoza, und nur eine Täuschung war es, wenn der Philosoph die Möglichkeit des Wunders dadurch zu retten suchte, daß er es als Erscheinung einer höhern Naturordnung in den ewigen Weltplan und die unabänderlichen

Anordnungen der göttlichen Weisheit mit aufnahm, denn das Nothwendige ist kein Uebernatürliches; wenn Wolff eben diese Weisheit in ihren Wirkungen begreifen und Alles in der Welt aus Gründen der Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit erklären lehrte, so mußte mit jedem Fortschritte in dieser Erkenntniß das voraussetzlich Uebernatürliche weiter zurücktreten, um am Ende in der Ueberzeugung von der durchgängigen Natur- und Vernunftgemäßheit alles Seins zu verschwinden; je weiter endlich die nachfolgende Philosophie in dieser Richtung fortging und je entschiedener in ihr der Mensch als der Zweck der Welt hervorgehoben wurde, auf dessen Glück Alles von der göttlichen Güte berechnet sei, um so unvermeidlicher war es, daß der strenge Ernst der alten Dogmatik einer heitern naturalistischen Lebensansicht Platz machte, welche mit sich selbst und der Welt, so wie sie von Hause aus sind, vollkommen zufrieden, nicht in der nur dem kleinern Theile zugänglichen, die aufgeklärte Vernunft durch ihre Geheimnisse abstoßenden positiven Offenbarung, sondern nur in der allgemeinen Offenbarung Gottes durch die Natur und der naturgemäßen Ausbildung der menschlichen Anlagen, ohne den Schmerz einer Wiedergeburt und den Zwang eines Dogmenglaubens, das Heil suchte. Die Keime dieser Entwickelung lassen sich schon bei Leibnitz und Wolff selbst sehr deutlich nachweisen, noch entschiedenere Vorzeichen des künftigen Zwiespaltes zwischen der neuen Philosophie und dem alten Glauben traten in einigen Erscheinungen aus der Wolff'schen Schule, wie namentlich in der sogenannten Wertheim'schen Bibel von Lorenz Schmidt (1735 ff.) hervor, welche die heiligen Schriften durch eine Paraphrase im Zopfstyl des Jahrhunderts und durch Erklärungen im Sinne der Wolff'schen Philosophie der fortgeschrittenen Zeitbildung mundgerecht machen wollte. Es war insofern kein unwichtiger Instinct, welcher diese Philosophie den Anhängern der ältern Dogmatik verhaßt machte, so widrig auch die anmaßende Beschränktheit ist, mit welcher die theologischen Zeitgenossen von Leibnitz den genialen Schöpfer der deutschen Wissenschaft bis über's Grab verketzerten, so unrein auch die Beweggründe und so elend die Mittel waren, mittelst denen die Halle'schen Pietisten, aus Verfolgten bereits zu Verfolgern vorgerückt, Wolff's Ausweisung aus Halle von Friedrich Wilhelm's I. militärischem Despotismus zu erlangen wußten (1723), so übel auch die mehrjährige Haft des Wertheim'schen Bibelübersetzers in den Gefängnissen des Reichshofraths dem Jahrhunderte der Aufklärung ansteht. Freilich aber vermochte diese Opposition, zumal mit solchen Mitteln, der Neuerung nicht zu steuern, und noch ehe Wolff durch Friedrich den Großen nach Halle zurückgeführt war, hatte seine Philosophie, trotz einiger orthodoxeren Nebenbuhler, wie Crusius und Buddeus, die ganz entschiedene Oberherrschaft in Deutschland.

Indessen würde diese Philosophie für sich allein die Umgestaltung der Theologie, welche bald nach ihrem Auftreten erfolgte, nicht bewirkt haben, wenn ihr nicht innerhalb der Theologie selbst eine freiere Forschung entgegengekommen wäre, welche durch historische und exegetische Untersuchungen die von ihr begründete Auffassung des Christenthums bestätigte und weiter ausführte. Schon die Socinianer und Arminianer und ein Theil der Deisten, unter den deutschen Theologen vornämlich Calixt, waren in solchen Untersuchungen vorangegangen, aber die Orthodoxie hatte sich ihrer bisher immer wieder zu erwehren gewußt. Jetzt erwachte der Geist der Kritik, unter dem Einflusse der Wolff'schen Philosophie und des Deismus, in weiterm Umfange, und fanden auch die Geistesverwandten der Deisten, wie Edelmann († 1767) und Andere, mit ihrem Naturalismus und ihren Ausfällen gegen Kirche und Geistlichkeit wenig Anklang, so feierte dagegen ein gemäßigterer Naturalismus, der weniger zerstörend, als

reinigend und umbildend auftrat, der später sogenannte Rationalismus um so glänzendere Triumphe. Die Neigung zu dieser Denkweise lag im ganzen Geiste der Zeit; unter den Einzelnen, welche sie ausgebildet und in die deutsche Theologie eingeführt haben, nimmt weit die erste Stelle Salomon Semler ein, der 1725 geb. und 1791 gest., nicht bloß durch seine persönliche Wirksamkeit als Professor in Halle, sondern auch durch eine äußerst fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit der eigentliche Vater des deutschen Rationalismus geworden ist. Mit allen Elementen der Zeitbewegung vertraut, durch die Schule des Halle'schen Waisenhauses und der Wolff'schen Philosophie gegangen, mit der umfassendsten Gelehrsamkeit ausgerüstet, hatte dieser Mann in vieljähriger Beschäftigung mit der Geschichte des Christenthums einen zu freien Ausblick gewonnen, um sich mit seiner religiösen Ueberzeugung in die engen Schranken der orthodoxen Dogmatik eingrenzen zu lassen; seine Forschungen zeigten ihm eine unendliche Mannigfaltigkeit und einen rastlosen Wechsel der theologischen Vorstellungen und ließen ihn auch in dem vermeintlich unverrückbaren Grunde der protestantischen Theologie, in der Bibel, ein aus ungleichartigen Bestandtheilen allmälig entstandenes Werk von Menschen erkennen; ebendeßwegen wußte er aber nicht in diesen veränderlichen Vorstellungsformen, sondern nur in der innern, moralischen Wirkungskraft des Christenthums den allein wesentlichen und göttlichen Kern desselben zu finden. Wie er daher alle äußeren Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion als ungenügend verwarf und nur die Erfahrung von seiner Wirkung als Grund des Glaubens gelten ließ, so war ihm auch an der Schrift nur das moralisch Nutzbringende das Wort Gottes, alles Uebrige dagegen nur ein Zeugniß von der großentheils unvollkommenen, durch jüdische Vorstellungen und andere Elemente von bloß localer und temporeller Bedeutung getrübten menschlichen Auffassung des Gottesworts, und selbst auf die Aeußerungen Christi und der Apostel wurde dieses Urtheil ausgedehnt, indem Semler annahm, daß sich dieselben nicht selten aus Lehrweisheit der irrigen Vorstellungen ihrer Zeit- und Volksgenossen accommodirt haben. Aus diesen Umhüllungen und den später noch weiter hinzugekommenen trübenden Zuthaten den moralischen Gehalt des Christenthums immer reiner herauszuheben und so die Religion einer in's Unendliche wachsenden Vervollkommnung entgegenzuführen ist die Aufgabe der Theologie, in deren weiterer Ausführung übrigens Semler sehr behutsam verfährt und die ihm lästigen Bestimmungen der alten Dogmatik nicht sowohl unmittelbar angreift, als vielmehr in Arminianischer Weise mit Freigebung der dogmatischen Vorstellung gegen den moralischen Gehalt der christlichen Lehre zurückstellt.

Diese Ansichten fanden in jener Zeit eine schnelle Verbreitung und eine bedeutende Anzahl namhafter Vertreter. So wirkte gleichzeitig mit Semler, und in verwandter Richtung, obwohl etwas weniger entschieden, Töllner († 1773) in Frankfurt a. d. O.; bestimmter verlangte der Berlinische Oberconsistorialrath Teller (1772 ff.) die Zurückführung der christlichen Religion auf einen praktischen Vernunftglauben, indem er zugleich die wesentlichsten Bestimmungen des ältern Offenbarungsglaubens als jüdische Zeitvorstellungen beseitigte; noch schroffer widersprach der Wolffianer Eberhard in Halle (Apologie des Sokrates 1782) den orthodoxen Vorstellungen von der Erbsünde und der Versöhnung und der ganzen Voraussetzung einer übernatürlichen Offenbarung und einer alleinseligmachenden Religion. An diese Männer schlossen sich die Verkündiger der naturalistischen Popularphilosophie an, der philanthropische Erziehungskünstler Basedow, der Glückseligkeitslehrer Steinbart (1778) und der talentvolle, aber des sittlichen Halts und der ernsten Begeisterung zu sehr ent-

behrende Bahrdt, der Satyr dieses kritischen Drama's. Einen äußerst scharfen Angriff auf die herrschende Glaubensweise enthielt eine erst jetzt an's Licht gezogene Schrift des Hamburger Professors Reimarus († 1768), woraus Lessing 1774 ff. unter dem Titel der Wolffenbüttler Fragmente einzelne Abschnitte mittheilte. Diese Schrift, welche in der deutschen Literatur eine ähnliche Stelle einnimmt, wie das Système de la nature in der französischen, stellt nicht nur dem Offenbarungsglauben überhaupt vom Standpunkte des Wolff'schen Theismus aus die stärksten Gründe entgegen, sondern sie unterwirft auch die Hauptthatsachen der biblischen Geschichte einer bis zur Ungerechtigkeit schonungslosen Kritik, durch welche der Charakter der biblischen Schriftsteller in ein ebenso schlimmes Licht gestellt wird, als der ihrer Helden. Durch die Herausgabe dieser Schrift wurde Lessing (1729 — 1781) in die theologischen Streitigkeiten verflochten und zur genauen Entwickelung seiner Ansichten über Religion und Christenthum veranlaßt. Diese waren nun allerdings fruchtbarer und tiefer als die der einseitigen Negation: in der Kritik der herrschenden Vorstellungen mit seinem Fragmentisten größtentheils einverstanden, wußte doch Lessing die geschichtliche Bedeutung des Christenthums als des wesentlichsten Moments in der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts zu würdigen, und während er den Geist dem Buchstaben, die Religion der Schrift und der Dogmatik entgegenstellte, eine lebensvolle und unbefangene Anschauung von der geschichtlichen Erscheinung desselben zu gewinnen. Aber doch weissagte auch Lessing noch eine weitere Stufe religiöser Entwickelung nach der christlichen, ein „ewiges Evangelium“ der uneigennützigen über den religiösen Differenzen schwebenden Menschenliebe — die Religion seines Nathan. Dieselben Ideen hat nach ihm Herder (1744 — 1803) mit einem schwankenden Supranaturalismus verknüpft und in weniger kräftiger und origineller Weise, aber mit dem fruchtbarsten Erfolge, die Religion der Humanität gepredigt, während die übrigen Wiederhersteller der deutschen Nationalliteratur sich zwar im Allgemeinen nur wenig mit theologischen Fragen befaßten, aber theils eben durch ihr Schweigen, theils auch mittelbar durch ihr Reden zur Erschütterung des bisherigen dogmatisch beschränkten Standpunkts und zur Verbreitung einer freien, natürlichen, humanen und toleranten, freilich auch ziemlich indifferentistischen Denkweise mehr als alle theologischen Untersuchungen beitrugen. Wie tief und schnell eben diese Denkweise bereits in's Leben eindrang, braucht kaum erst aus den philanthropischen Bestrebungen der Zeit, welche mit den Klagen über Abnahme des kirchlichen Sinnes Hand in Hand gehen, aus dem zunehmenden Verschwinden der confessionellen Intoleranz und aus manchen anderen Zügen bewiesen zu werden; es genügt hiefür an den gekrönten Helden der damaligen Aufklärung, an Friedrich II. zu erinnern.

Welche Verbreitung diese veränderte Denkweise in der protestantischen Theologie fand, sieht man am Besten, wenn man die orthodoxe Dogmatik aus der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts mit der des siebzehnten vergleicht. So heftig auch die Vorkämpfer der deutschen Aufklärung, ein Wolff, Semler, Lessing und Andere im Namen der Rechtgläubigkeit befehdet wurden, so gewannen doch ihre Ideen mehr und mehr Eingang und vor dem Ende des Jahrhunderts war die Orthodoxie selbst sich vollkommen unähnlich geworden, und hatte ihre ältere Strenge mit einer mehr als arminianischen Weitherzigkeit vertauscht. Die namhaftesten Supranaturalisten dieser Zeit, ein Mosheim, J. D. Michaelis und Ernesti um die Mitte, ein Spalding und Jerusalem nach der Mitte, ein Döderlein, Morus, Reinhard, Storr, Plank und Andere gegen das Ende des Jahrhunderts wären un-

fehlbar hundert Jahre früher wegen unerhörter Ketzereien auf's Aeußerste verfolgt worden. Die ganze Forderung einer Orthodoxie im ältern Sinne, einer Symbolgläubigkeit, war jetzt aufgegeben; man begnügte sich auch von supranaturalistischer Seite mit einem ziemlich laxen Schriftglauben, welcher auf die äußeren Beweise (Zeugnisse, Weissagungen, Wunder u. s. w.) gebaut, trotz der scheinbaren Sicherheit der seit Ernesti allgemein geforderten grammatischen Auslegung, der Willkür der Erklärer großen Spielraum ließ; statt der eisernen Consequenz der alten Dogmatiker war man froh, mit Aufgebung oder Zurückstellung der näheren und schärferen Bestimmungen nur die allgemeinsten Grundzüge des hergebrachten Lehrbegriffs auf exegetischem Wege retten zu können; selbst diese wurden nicht selten auch von Supranaturalisten in einer Weise behandelt, daß kaum die leere Hülse der früheren Glaubenssätze übrig blieb; die Erbsünde z. B. wird fast ausnahmslos auf ein bloßes Uebergewicht der sinnlichen Triebe zurückgeführt, das man dann wohl physisch aus dem Genusse einer giftigen Frucht erklärt; in der Betrachtung Christi und seines Werks tritt die menschlich geschichtliche Seite ganz entschieden hervor, mit der Trinität weiß auch die Orthodoxie wenig mehr anzufangen und erlaubt sich subordinationische oder modalistische Umdeutungen; das gesammte Verhältniß des Menschen zu Gott wird statt des früheren mystischen aus dem allgemeinen moralischen Gesichtspunkt betrachtet, und wenn man auch an der Uebernatürlichkeit gewisser Thatsachen festhält, hat man doch den Sinn für die ursprüngliche Bedeutung dieses Uebernatürlichen verloren und gibt sich alle Mühe, es dem gewöhnlichen Verstande möglichst annehmlich zu machen. Was in der ersten Hälfte des Jahrhunderts begonnen hatte, hat sich in der zweiten vollendet, der Uebergang der alten Orthodoxie in einen laxen, vom Nationalismus, den er bekämpft, innerlich selbst angesteckten Supranaturalismus. Daß übrigens diese Veränderung nicht bloß die Theologie, sondern die religiöse Gesinnung und Denkweise überhaupt betraf, kann der erste Blick auf die populär theologische und erbauliche Literatur jener Zeit lehren; denn die Dogmatik eines Storr oder Döderlein steht der eines Calvin und Quenstädt nicht ferner, als das reflectirte Pathos Klopstock's und die wohlmeinende Moral der Gellert'schen Lieder dem urkräftigen Gesange Luther's und der Innigkeit Paul Gerhard's. Die Dogmatik ist auch hier nur der bestimmte Abdruck dessen, was im religiösen Gesammtleben vorging.

Nur verhältnißmäßig wenige und vereinzelt stehende Männer und kleinere kirchliche Parteien widersetzten sich dem herrschenden Zeitgeiste im Namen der ältern Frömmigkeit, aber auch sie konnten sich seinen Einflüssen nicht ganz entziehen und mußten unwillkürlich von seiner Macht Zeugniß geben. Den nächsten Beruf zu dieser Opposition hatten bei'm Absterben der ältern Orthodoxie Die, welche dieser im Festhalten des alten Glaubens zunächst standen, die pietistische und die ihr verwandten Parteien. So sehr sich aber diese gegen den Unglauben der Zeit ereiferten, so war doch ihre eigene Kraft bereits theilweise gelähmt und es bedurfte eines neuen Aufschwunges, um dieser Denkweise einen festern Halt zu geben. Dieser erfolgte in England durch die Methodisten, in Deutschland durch die Herrnhuter. Der Methodismus, durch John Wesley (1703—1791) und Whitefield († 1770) seit 1729 gestiftet und sowohl in England als in Nordamerika in der Form einer abgesonderten Secte, mit strenger Kirchenzucht und presbyterialer Verfassung verbreitet, ging ähnlich, wie der Spener'sche Pietismus, von einer tiefen Angst um das Heil der Seele, von dem begeisterten Drange aus, das Christenthum für die Wiedergeburt des innern Menschen fruchtbar zu machen. Indem er aber den Gegensatz der Sünde und Gnade, in der materialistischen Weise der englischen Frömmigkeit,

noch schroffer und gröber auffaßte, als jener und auf einen möglichst augenfälligen und handgreiflichen Uebertritt von jener zu dieser, auf einen auch äußerlich, selbst krampfhaft hervortretenden Bußkampf alles Gewicht legte, so nahm er einen heftigen und gewaltsamen Charakter an und über dem finstern Ernste seiner Anforderungen und der energischen Rührigkeit seines Wirkens ging ihm die Freiheit des Denkens und die Heiterkeit des religiösen Lebens verloren. Unter sich selbst waren die Methodisten durch eine Verschiedenheit der Ansichten über die Gnadenwahl getheilt, indem Wesley hierüber arminianisch, Whitefield dagegen calvinisch dachte. — Noch etwas früher (1722) legte in Deutschland der Graf Nikolaus von Zinzendorf (1700—1760) in Herrnhut den Grund zu der Brüdergemeinde, indem er in diesem Orte eine Zufluchtsstätte, zunächst für ausgewanderte mährische Brüder, dann aber für alle Diejenigen gründete, welche sich der neuentstehenden Religionsgesellschaft anschloßen, um in ihr die Gemeinde der wahren Kinder Gottes aufzubauen. Im Unterschiede vom Methodismus und von dem ältern Pietismus, der ihr deßhalb Anfangs wenig geneigt war, trägt die Frömmigkeit der Brüdergemeinde einen vorwiegend weichen und gefühligen Charakter; das ganze Christenthum concentrirt sich ihr in der Hingebung des Gefühls an den gekreuzigten Christus; in diesem unmittelbar persönlichen Verhältnisse gehen ihr auch die allgemeinen Beziehungen der Religion auf und der Heiland tritt selbst für das Gebiet der Natur und der allgemeinen Weltregierung an die Stelle des Vaters; die sinnlichen, großentheils von der geschlechtlichen Liebe entlehnten Bilder, in welchen die Verbindung mit Christus dargestellt wurde, führten besonders in der ersten Zeit der Gemeinde, vor Spangenberg's besonnenerm Auftreten, zu einer geschmacklos süßlichen Wundentheologie und einer wollüstigen Ausschweifung der religiösen Phantasie; eigenthümliche Vorstellungen über die Dreieinigkeit gaben Zinzendorf's Theologie eine mystische Färbung; auf die confessionellen Unterschiede innerhalb des Protestantismus legte er wenig Gewicht, der lutherische, reformirte und mährische Typus wohnen in seiner Schöpfung friedlich beisammen. Die Angelegenheiten der Gemeinde werden von den Aeltesten collegialisch verwaltet; für ihre Reinheit soll durch Kirchenzucht gesorgt werden; die Entscheidung wichtiger Angelegenheiten durch's Loos wurzelt in einem abergläubischen Vertrauen auf die individuelle Verbindung mit Christus; die Bevormundung der Gemeindeglieder durch die Aeltesten, selbst in den persönlichsten Angelegenheiten, und die gewerbliche Organisation der Gemeinde geben dieser ein halb klösterliches, halb socialistisches Gepräge. Der Herrnhutianismus hat als ein Asyl des religiösen Gefühls vor der hereinbrechenden Aufklärung der letztern ein heilsames Gegengewicht gegeben, zugleich aber durch die modernen Elemente, die er in sich aufgenommen hat, durch die Zurückziehung der Religion auf das Innere des Subjects, durch seine religiöse Weichheit, ein Gegenstück der gleichzeitigen eudämonistischen Philosophie, durch die geringere Werthschätzung der Dogmen und der dogmatischen Orthodoxie, durch seine Verbindung mit der Industrie dazu beigetragen, den veränderten Zeitgeist auch in solche Kreise einzuführen, die sonst nicht von ihm berührt worden wären. Mehr durch seinen Einfluß auf seine Umgebungen, als durch die Zahl seiner Bekenner von Bedeutung, hat er außer Deutschland nur in Amerika, hauptsächlich bei Gewerbtreibenden, namentlich aber in den aristokratischen Kreisen der Gesellschaft Anklang gefunden, denen er sich nicht bloß durch seinen Ursprung, sondern auch durch den Charakter einer privilegirten Frömmigkeit empfehlen mußte.

Wie der Pietismus, so trat auch der eigentliche Mysticismus mit reformatorischen Versuchen hervor. Mehr vereinzelt wirkte in diesem Sinne um den Anfang

des achtzehnten Jahrhunderts der unruhige Dippel, ein halb naturalistischer Mystiker, der edle und gelehrte Gottfried Arnold, der Advocat aller Häretiker gegen die Orthodoxie, und manche Andere. Einen festern Anhalts- und Sammelpunkt gab der Mystik Emanuel Swedenborg (Swedberg, 1688 bis 1772), der Stifter der „Neuen Kirche." Zugleich vollzog sich aber bei Diesem eine höchst merkwürdige Verbindung jener Denkweise mit dem im Geiste der Zeit liegenden trockenen Naturalismus. Einestheils trägt er ganz mystische Speculationen vor: aus Gott gehen durch eine Art von Emanation, vom Vollkommnern zum Unvollkommenen sich abstufend, die verschiedenen Ordnungen der endlichen Wesen hervor, und die niederen von diesen entsprechen den höheren so durchgängig, daß vermöge dieser Correspondenzen alles Irdische ein Abbild des Geistigen und Himmlischen, daher auch in der heiligen Schrift Alles durch allegorische Erklärung, durch Unterscheidung der wirklichen Wahrheit von den bloßen Scheinwahrheiten in ihr auf die Verhältnisse der himmlischen Welt zu beziehen ist. Näher ist diese Offenbarung eine stufenweise Menschwerdung Gottes, der von Ewigkeit her, zwar nicht in drei Personen, aber in der dreifachen Modalität des Vaters, des Sohnes und des Geistes existirend durch das Göttlich-Menschliche in sich, den Sohn oder das Wort, sich an die Welt mittheilt. Ihre Spitze erreicht dieselbe in der Person Christi, welcher vom Vater persönlich nicht unterschieden (Christus-Jehovah), der durch ihre Sünden zur Unterwelt herabgesunkenen Menschheit, das Menschliche in sich selbst zum Göttlichen verklärend, den Weg in den Himmel wieder öffnet. Indessen ist die wahre Lehre Christi — und hier nimmt Swedenborg eine entschiedene Wendung zum Rationalismus — vielfach verfälscht worden; so vor Allem durch das polytheistische Dogma von der Dreieinigkeit, die Wurzel alles Verderbens in der Kirche, durch den Glauben an die Erbsünde und noch im Protestantismus durch den sittengefährlichen Wahn einer Zurechnung des Verdienstes Christi; erst Swedenborg war es vorbehalten, von dem engsten Verkehr mit der Geisterwelt unterstützt, die volle Einsicht in die himmlischen Wahrheiten zu eröffnen und die Kirche des neuen Jerusalem's zu gründen. Erst ihm verdanken wir auch die Offenbarungen über das Jenseits, dessen phantastisch vorgestelltes Gebiet der Seher mit dem dürrsten mathematischen Verstande vermessen hat. So kehrte die protestantische Mystik in einem ihrer letzten Ausläufer zu dem Bunde mit der rationalistischen Aufklärung zurück, der sich schon in ihren ersten Anfängen bei einem Servet, dem Vorgänger und Geistesverwandten Swedenborg's, verrathen hatte. Die von diesem gestiftete „Neue Kirche" hat in Schweden, Deutschland, England und Nordamerika Anhänger gefunden, deren Zahl aber trotz aller auch neuestens noch von ihnen entwickelten Rührigkeit ziemlich gering ist.

Auch die katholische Kirche konnte sich den Einflüssen der Aufklärung, die ja gerade in einer ihrer Provinzen ihren Hauptsitz hatte, nicht entziehen. Die Verhältnisse waren nun hier freilich andere; an eine Umbildung der katholischen Dogmatik im Sinne der neuen Zeit war nicht zu denken, und war auch der Klerus, besonders in Frankreich und in seinen höheren Gliedern, von der aufklärerischen, selbst der naturalistischen und atheistischen Philosophie, großentheils angesteckt, so ließ er doch deßhalb das hergebrachte Kirchenwesen unverändert bestehen; erst gegen das Ende des Jahrhunderts brach der Sturm aus, welcher die Kirche für einen Augenblick niederwarf. Indessen wurden dem Zeitgeiste wenigstens einzelne Zugeständnisse gemacht, und der Aufklärung innerhalb der Kirche mehr durch Machtgebote von oben, als durch stetigen Drang von unten Bahn gemacht. Das erste entschiedene Zeichen der veränderten Zeitrichtung

innerhalb der katholischen Kirche war die Aufhebung des Jesuitenordens. Dieser Orden hatte durch seine schrankenlose Macht und Anmaßung schon längst die Eifersucht der Regierungen, der Geistlichkeit und der übrigen Orden erregt; seine immer unverhüllter heraustretende Herrschsucht, die Verderblichkeit seiner Moral, welche namentlich im jansenistischen Streite an's Licht kam, die scandalösen Geschichten, die manchen seiner Mitglieder zur Last fielen, die Verletzungen des Beichtgeheimnisses, die Intriguen und Betrügereien, die er sich für seine Zwecke erlaubte, nahmen die öffentliche Meinung mehr und mehr gegen ihn ein; unvorsichtiger Uebermuth gab erwünschter Anlaß, sich seiner zu entledigen. Der erste tödtliche Schlag wurde in Portugal geführt. Die Entdeckung des indianischen Jesuitenstaats in Paraguay und der Aufstand seiner Bewohner gegen die portugiesische Regierung gaben den unwidersprechlichen Beweis von der Gefährlichkeit des Ordens und Pombal konnte es wagen, 1759 seine Mitglieder aus Portugal zu verbannen und seine Güter einzuziehen. Wenige Jahre darauf wurden in Frankreich durch die verunglückten Handels-Speculationen und den Proceß des Jesuiten Lavalette die Statuten des Ordens bekannt, und da dieser ohnedem die Marquise von Pompadour tödtlich beleidigt hatte, so gab Louis XV., nach einem vergeblichen Vorschlage zur Reform des Ordens, dem Andringen seines Ministers Choiseul, des Parlaments und der Bischöfe nach und verjagte 1764 die Jesuiten. Drei Jahre später wurde dieselbe Maßregel in Spanien von Aranda, nach der Theilnahme des Ordens an der sogenannten Hut-Emeute, mit entschlossener Härte vollzogen. Die kleinen bourbonischen Höfe folgten nach. Papst Clemens XIII., ein Geschöpf der Jesuiten, protestirte umsonst. Sein Nachfolger Clemens XIV. (Ganganelli), unter dieser Bedingung gewählt, unterzeichnete nach nutzlosem Zögern den 16. August 1773 die Bulle Dominus ac Redemtor noster, welche die Aufhebung des Jesuitenordens für ewige Zeiten unwiederruflich aussprach. Zwar bestand derselbe trotz des päpstlichen Verbotes in den meisten Ländern im Geheimen, unter Friedrich II. und in Rußland auch öffentlich fort, aber seine Macht war mehr noch durch seine Niederlage in der öffentlichen Meinung, als durch seine officielle Aufhebung, für längere Zeit gebrochen. Clemens XIV. starb 1774 an Gift.

Durch die Aufhebung des Jesuitenordens war der ultrakatholischen Reaction die Spitze abgebrochen. Indessen schritt die katholische Kirche gerade in den Ländern, von wo diese Maßregel ausgegangen war, zu keinen weiteren Reformen fort. Auf der pyrenäischen Halbinsel fand eine freiere Denkweise, trotz Pombal's aufgeklärtem Despotismus, keinen festen Boden; in Frankreich verbreitete sie sich in der schroffsten Gestalt, aber sie hielt sich außer der Kirche, und während der Glaube der letztern von Freigeisterei unterhöhlt war, behauptete sich die Hierarchie mit ihren Ansprüchen, mit ihrem äußerlichen Kirchenwesen und mit ihrer Dogmatik, als einer Speise für den Pöbel, in der alten Stellung. Nur in Deutschland und einem Theile von Italien wurde der Gedanke kirchlicher Verbesserungen ernstlich aufgenommen. Der Weihbischof von Trier, Nik. von Hontheim (Justinus Febronius, 1763 ff.) verfocht im gallicanischen Geiste den menschlichen Ursprung des Papstthums und die Unabhängigkeit der Landeskirchen, und aus Anlaß der neuen päpstlichen Nuntiatur in München vereinigten sich die Erzbischöfe am Rhein und in Salzburg 1786 in der Emser Punctation unter kaiserlichem Schutze zur Abwehr aller päpstlichen Eingriffe in die Gerichtsbarkeit und Verwaltung ihrer Diöcesen. Noch weiter griffen die Reformen des Kaisers Joseph II. (1780—1790), der vom Geiste der Aufklärung, der Toleranz und der Humanität genährt, die Kirche seiner Staaten von der päpstlichen Oberherrschaft zu befreien und der römischen Curie nur in Glaubenssachen die

höchste Entscheidung zu lassen beschlossen hatte. Er verbot den Vasalleneid der Bischöfe, behauptete mit Entschiedenheit das landesherrliche Placet, stellte die Mönche unter die Aufsicht der Bischöfe, hob siebenhundert Klöster mit 46000 Bewohnern und ganze Mönchsorden auf, gründete Schulen und Pfarreien und gewährte in seinem Toleranz-Edict (1781) den Protestanten das volle Staatsbürgerrecht und freie Religionsübung. In gleichem Geiste reformirte in Toscana sein Bruder Leopold, während Neapel seine Lehensabhängigkeit von Rom aufhob. Gelang aber auch dieser Schritt, so scheiterten doch die weitergehenden Neuerungen großentheils an dem Widerstande der Geistlichkeit und des Volkes. Leopold konnte gegen seine vereinigten Bischöfe wenig durchsetzen, die Emser Punctation mußte, von Pfalz-Bayern bekämpft, 1789 zurückgenommen werden, Joseph's II. schonungsloses Verfahren verletzte und erbitterte die Gemüther, in den Niederlanden brach sogar ein förmlicher Aufstand aus und das Meiste, was der edle Fürst in allzu hastiger Weise und übereiltem Machtvertrauen angestrebt hatte, unterblieb oder verfiel bald nach seinem Tode. Aber doch hat er der Entwickelung des deutschen Katholicismus einen mächtigen Anstoß gegeben und an seine Bestrebungen hat sich eine zahlreiche Schule von Staatsmännern und Theologen angeschlossen, welche in milder, menschenfreundlicher und freier Gesinnung für den Frieden der Confessionen, die kirchliche Selbstständigkeit Deutschland's und die Förderung einer praktischen Religiosität mehr als ein Menschenalter hindurch auf's Segensreichste gewirkt hat.

Ueber diesen Bewegungen brach die französische Revolution an, und bereits durch ihre ersten Zuckungen wurden die Grundlagen der Kirche wie die des Staates erschüttert. Schon die constituirende Versammlung vernichtete das Monopol einer Staatsreligion, zog sämmtliche Kirchengüter für den Staat ein, hob die Klöster auf, verordnete Volkswahlen für Bischöfe und Pfarrer, verlangte von den Priestern die Anerkennung dieser Maßregeln im Constitutionseide und nahm dem Papst Pius VI., der diesen verboten hatte, Avignon; bald folgten harte Strafen gegen die eidweigernden Priester, von denen Viele auswanderten. Der National-Convent hob 1793 alle Religion und Religionsübung auf, um einen atheistischen Cultus der Vernunft an ihre Stelle zu setzen; schon 1794 ließ jedoch Robespierre das Dasein eines höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele decretiren und machte sich selbst zum Oberpriester der natürlichen Religion; nach seinem Sturze wurde eine unbeschränkte Religionsfreiheit für alle Parteien hergestellt. Neben der christlichen bestand in dieser Zeit die Vernunftreligion der sogenannten Theophilanthropen in ziemlicher Ausbreitung, bis sie nach wenigen Jahren durch innern Zerfall und Napoleon's Ungunst unterging. Dem Andrange der französischen Waffen erlag auch der Kirchenstaat, Pius VI. mußte 1798 auf seine weltliche Herrschaft verzichten und starb 1799 als Gefangener in Frankreich. Sein Nachfolger Pius VII., im Lüneviller Frieden als Herr des Kirchenstaates anerkannt, schloß 1801 ein Concordat mit der französischen Republik ab, durch welches der katholischen Kirche in Frankreich ihre Subsistenz aus Staatsmitteln gesichert, die Ernennung der Bischöfe dem ersten Consul, ihre Bestätigung dem Papste, die Bestallung der niederen Geistlichen den Bischöfen vorbehalten wurde. Bald kam er jedoch mit dem Kaiser Napoleon über die Grenzen der Staats- und Kirchengewalt in Streit, und da er sich auf Seiten Oestreich's stellte, so wurde 1809 der Kirchenstaat confiscirt und der Papst unter unmächtigen Bannsprüchen in Gefangenschaft geführt. Aber der Plan einer unabhängigen französischen Reichskirche scheiterte am Widerstande der Bischöfe, das Concordat, welches im Januar 1813 in Fontainebleau zu Stande kam, wurde von Pius VII. sogleich widerrufen, vom Kaiser dagegen zum Gesetze erhoben,

und erst mit dem Sturze des Letztern erlangte der Papst seine Freiheit wieder. Auf die von Napoleon eroberten Länder waren die französischen Einrichtungen gewaltsam übertragen, in Spanien und Italien Inquisition und Klöster aufgehoben, Kirchengüter eingezogen und andere Neuerungen vorgenommen worden, für die sich Priester und Mönche durch unabläßige Volksaufwiegelung rächten. In Deutschland wurden in Folge des Lüneviller Friedens die geistlichen Fürstenthümer und sonstigen reichsunmittelbaren Ländereien theils an Frankreich abgetreten, theils zur Entschädigung weltlicher Fürsten verwendet; in der Unordnung, welche der Auflösung des deutschen Reiches voranging und nachfolgte, zerfiel der Bisthumsverband großentheils, die Bisthümer blieben erledigt und die Regierungen nahmen die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten in die Hand. Der Geist dieser Verwaltung war im Allgemeinen der Josephinische; selbst in Bayern wurden die Klöster aufgehoben und Maßregeln für Einführung der Aufklärung ergriffen.

Eine weniger gewaltsame, aber kaum weniger nachhaltige Umwälzung erlebte die deutsch-protestantische Kirche. Während die französische Nation die alten Staatsformen zertrümmerte, um in raschem Wechsel neue an ihre Stelle zu setzen, ließ der deutsche Geist, nach innen gewendet, ein ähnliches Gericht über die hergebrachten Formen des Denkens ergehen. Immanuel Kant (1724—1804) wies (s. 1781) der bisherigen Metaphysik nach, daß sie sich mit unwirklichen Gedankendingen beschäftigt habe, und sprach der theoretischen Vernunft alle über die Erfahrung hinausgehende Wahrheit und Berechtigung ab, um auf Grund des freien Willens und seiner Autonomie ein neues Reich der uneigennützigen Sittlichkeit und des praktischen Glaubens an Gott und Unsterblichkeit zu errichten. Von dieser Revolution auf dem Gebiete der Philosophie konnte auch die Theologie nicht unberührt bleiben. Die entschiedene Zurückführung der Religion auf eine kalte, aber strenge und männliche, rücksichtslose und besonnene Moral machte ebenso dem Eudämonismus und der natürlichen Theologie der bisherigen Aufklärung, wie dem supranaturalistischen Dogmenglauben ein Ende. Die Pflichterfüllung wurde jetzt Zweck und Inhalt aller Religion, diese selbst nur die Anerkennung unserer Pflichten als göttlicher Gebote, und auch die Ueberzeugung vom Dasein Gottes und der jenseitigen Vergeltung nur aus praktischen Gründen, als Postulat des sittlichen Bewußtseins, verlangt. Die Lehren der positiven Religion sollten nur als Träger dieser Idee einen Werth haben; sofern sie dieß nicht waren, wurden sie als gleichgiltig bei Seite gestellt oder als Hindernisse der reinen Moralität bekämpft, und dieß um so rücksichtsloser, da man sich schon längst überzeugt hatte, daß auch die reine Lehre Jesu und seiner Apostel alle derartigen Vorstellungen theils gar nicht, theils nur aus Anbequemung, als bildliche Hüllen allgemeinerer Wahrheiten enthalte. Eine übernatürliche Offenbarung wurde, wenn nicht als unmöglich, jedenfalls als entbehrlich, unerweislich, unwahrscheinlich und der Erfahrung widerstreitend aufgegeben. Gott, der Schöpfer und moralische Weltregent, einig, nicht dreieinig, ihm gegenüber der Mensch, frei zwischen Gutes und Böses gestellt, durch üble Gewöhnung und schlechtes Beispiel verführt, aber durch keine Erbsünde verdorben, Jesus, kein Gott und kein Wunderthäter, aber der edelste und weiseste Mensch, das auserwählte Werkzeug Gottes zur Beglückung der Menschheit, durch seinen Geist und seine Tugend, unter dem Beistande der Vorsehung der Stifter der reinen Religion, eine ewige Vergeltung und die Aussicht auf unendliche Vervollkommnung für Alle, die seiner Sittenlehre treu folgen — dieß ist mit Kurzem die Dogmatik dieses Kant'schen Rationalismus. Diese Denkweise fand in kurzer Zeit den ausgebreitetsten Eingang in der protestantischen Theologie; ein Fichte und Krug, ein Röhr und Wegscheider auf dem Gebiete der Religionsphilosophie

und Dogmatik, ein Paulus und Eichhorn auf dem der Kritik und Exegese, und unzählige Andere bearbeiteten die Theologie mit unermüdeter Thätigkeit und rücksichtsloser Freimüthigkeit aus diesem Standpunkte, und weil es der war, welcher den Bedürfnissen und dem Bildungszustande der Zeit am Vollkommensten entsprach, so gelang es ihm, trotz alles supranaturalistischen Widerspruches, schnell den Kern der Nation für sich zu gewinnen. Die Supranaturalisten selbst standen bald mit ihren Gegnern auf demselben Boden der Kant'schen Philosophie; während ihnen die christliche Lehre zu der gleichen Trockenheit zusammengeschrumpft war, wie jenen, stritten sie sich nur noch um die kahle Thatsache einer übernatürlichen Offenbarung und die entleerte Hülse von dogmatischen Vorstellungen, mit denen die Einen ebenso wenig anzufangen wußten, als die Anderen, und es konnte nicht ohne Grund die Frage aufgeworfen werden, über die sich besonders seit 1810 ein langer und lebhafter Streit erhob, ob sich die feindlichen Brüder nicht in dem unbestimmten Glauben an eine göttliche Offenbarung vereinigen ließen und die Natürlichkeit oder Uebernatürlichkeit derselben für minder wesentlich zu halten sei. (Supranaturaler Rationalismus und rationaler Supranaturalismus.) Nur vereinzelt tönte, zum Theil noch aus der frühern Periode, die Stimme von Solchen herüber, welchen diese Moral-Religion zu nüchtern und kalt war und welche statt ihrer in einer mehr gemüthlichen, meist auch mystisch gefärbten Christlichkeit das Heil suchten, wie Jung-Stilling, Lavater, Claudius, der Verfasser des Wandsbecker Boten, und Hamann, der „Magus des Nordens," wie man den geistreichen, aber in einer barocken Originalität und in räthselhaften Orakelsprüchen sich gefallenden Mann genannt hat. Noch weniger vermochten Gewaltmaßregeln dem Geiste der Aufklärung Schranken zu setzen, wie diese gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts, zum Theil mehr wegen der angeblichen Verwandtschaft der freiern Theologie mit der französischen Revolution an mehreren Orten versucht wurden: das berüchtigte Religions-Edict (9. Juli 1788), durch welches Friedrich Wilhelm II. von Preußen, von dem Minister Wöllner und seiner Partei beherrscht, die Rechtgläubigkeit wiederherstellen und die Liederlichkeit des Hofes gut machen wollte, konnte trotz aller Zwangsmittel und Verfolgungen gegen die Neologen (Entsetzung des Predigers Schulz u. A.) doch nur dazu dienen, die Unmacht dieser Reaction zu zeigen, und wenn im Jahre 1799 Fichte ebensosehr wegen seines politischen Liberalismus, als wegen des Atheismus, den man ihm schuldgab, aus Jena verdrängt wurde, so war doch diese vereinzelte Maßregel ohne bedeutendern Einfluß auf den Gang der theologischen Entwickelung. Der deutsche Protestantismus war am Anfange des neunzehnten Jahrhunderts von den Ideen der rationalistischen Aufklärung in den oberen Schichten der Gesellschaft vollständig durchdrungen, und wenn es allerdings noch längerer Zeit bedurfte, bis sich diese auch unter den Massen verbreiteten, wenn auch mit weiteren wissenschaftlichen und religiösen Fortschritten zugleich eine Reaction des Alten sich vorbereitete, so kann doch, seinen Zustand im Ganzen betrachtet, der Sieg jener Aufklärung über die Orthodoxie in diesem Zeitpunkte für vollendet und die zweite Haupt-Periode der protestantischen Kirche für abgeschlossen erklärt werden.

Dritter Abschnitt.

Die jüngste Vergangenheit und die Gegenwart.

Eine neue Gestalt des religiösen Lebens und Bewußtseins ging zunächst von der protestantischen Kirche und innerhalb dieser von der deutschen Wissenschaft aus. Nachdem Kant der Philosophie den Boden des Selbstbewußtseins erobert und alles höhere Wissen aus der Selbstgewißheit zunächst des sittlichen Geistes abgeleitet hatte, folgten sich in rascher Entwickelung die Fortsetzer und Vollender seines Werkes: Jacobi (1743—1819) lehrte in unmittelbarer Gefühlsanschauung das dem Verstande verborgene Göttliche ergreifen und J. G. Fichte (1762—1814), auf dem von Kant bezeichneten Wege kühn vorschreitend, entdeckte im Ich selbst die Quelle alles Seins, wie alles Denkens. Schelling (geb. 1775) führte diese allesverzehrende Subjectivität wieder zum Object über; Fichte's absolutes Ich wurde ihm zum Absoluten als solchem oder der absoluten Idealität, deren Offenbarung im Object und Subject, in der Natur, wie im Geiste und seiner Geschichte, er enthusiastisch verkündete. Methodischer zeigte Hegel (geb. 1770, Prof. in Berlin s. 1818, † 1831), wie sich das Absolute, vermöge innerer Nothwendigkeit, in begriffsmäßigem Fortschritte von den abstracten Formen des reinen Seins und der logischen Kategorieen zu seiner äußerlichen Erscheinung in der Natur aufschließe, um sofort im Geiste ein immer höheres und reicheres Selbstbewußtsein zu gewinnen, und eine zahlreiche Schule konnte diese Philosophie nicht mit Unrecht als die Vollendung der mit Kant begonnenen Entwickelung proclamiren, wogegen Herbart's metaphysischer Atomismus sammt seiner psychologischen Mechanik bis jetzt so wenig, als Krause's philanthropischer Eklekticismus zu allgemeinerm Einflusse gelangt sind. Für die Theologie war diese Bewegung auf einem ihr nahe verwandten Gebiete von der höchsten Bedeutung. Eine Philosophie, welche von Anfang an darauf ausging, jede Heteronomie zu entfernen und alle Formen des geistigen Lebens aus den allgemeinen Gesetzen und der Natur des Geistes zu begreifen, mußte sich einerseits noch weit entschiedener, als dieß bisher schon geschehen war, von allem Autoritätsglauben lossagen und die rücksichtsloseste Kritik aus sich hervortreiben; auf der andern Seite konnte sie aber unmöglich eine so bedeutende Erscheinung, wie Religion und Christenthum, ignoriren, unerklärt bei Seite setzen, sie mußte sich vielmehr gedrungen finden, auch diesen ihre Stelle im Gesammtgebiete des Geistes anzuweisen, sie als wesentliche Momente seiner Entwickelung zu begreifen, ihren tiefern Gehalt und ihre eigentliche Bedeutung auszumitteln. Philosophie und Theologie kamen dadurch in die engste Verbindung, diese wurde ihrem allgemeinen Inhalte nach in jene aufgenommen, jene bildete eine bestimmende Voraussetzung von dieser; im Unterschiede von der gläubigen oder kritischen Verstandes-Reflexion des bisherigen Supranaturalismus und Rationalismus wurde jetzt erst eine ihren Gegenstand vollständig durchdringende, alle Bestimmungen des religiösen Bewußtseins aus dem allgemeinen Wesen des Geistes erklärende, mit Einem Worte eine speculative Religionsphilosophie und Theologie möglich.

Den ersten Versuch einer solchen machte schon der Patriarch der gegenwärtigen Philosophie selbst. Während die Kant'sche Schule ihrer überwiegenden Mehrzahl nach vom philosophischen Kriticismus aus nur zu der gewöhnlichen

rationalistischen Behandlung der christlichen Dogmen zu gelangen wußte, unternahm es ihr Stifter, in eben jenen positiv christlichen Lehren, welche der Rationalismus als jüdische Vorstellungen oder spätere Erfindungen beseitigte, die Ideen der moralischen Vernunftreligion nachzuweisen. In der Dreieinigkeit wurde die dreifache Bezeichnung Gottes, als des moralischen Gesetzgebers, des Erhalters und des Richters der Menschen gefunden; in der Erbsünde ein Ausdruck für die Erfahrung von der Allgemeinheit des Bösen und seinem unerforschlichen Ursprunge aus der Freiheit; in den kirchlichen Lehren von dem Erlöser und der Erlösung der Gedanke, daß nur die sittliche Idee, nur der in unserer sinnlichen Menschennatur wohnende ewige Sohn Gottes, uns zum Gegenstande des göttlichen Wohlgefallens machen, nur die Belebung dieser Idee in uns oder die moralische Wiedergeburt uns einen neuen sittlichen Charakter aufdrücken und uns berechtigen könne, uns die sittlichen Schwächen unseres empirischen Daseins mit Rücksicht auf das Ganze unserer Gesinnung zu vergeben. Ja auch die Anknüpfung dieser Ideen an die Person und Geschichte Christi wurde mit Rücksicht auf seine unübertroffene moralische Reinheit als zuläßig und die Verwandlung des reinen Vernunftglaubens in einen positiven und des „moralischen Gemeinwesens," oder der unsichtbaren Kirche aller tugendhaften Menschen, in die sichtbare einer besondern Religion um der sinnlichen Schwäche unserer Natur willen als relativ nothwendig anerkannt. Um so entschiedener bestand dagegen Kant darauf, daß auch in der positiven Religion nur jener Vernunftglaube das wirklich Werthvolle und Beseligende, auch in der Geschichte und dem geschichtlichen Erlöser nur die sittliche Idee der eigentliche Glaubensgegenstand sei, daß alle Begründung des Glaubens auf die Geschichte als solche und die äußere Autorität, alle Verpflichtung zu einem andern, als dem moralischen Gottesdienste des reinen Willens und Handelns, alles Vertrauen auf übernatürliche Gnadenmittel, aller Glaube an willkürliche Gebote Gottes nichts Anderes, als eine verwerfliche religiöse Heteronomie, statutarischer Afterdienst, Aberglaube und Pfaffenthum seien und daß die positive Religion selbst nur als Vehikel des reinen Vernunftglaubens behandelt, ihre Urkunden im Religionsunterricht nur aus diesem Gesichtspunkte erklärt und sowohl in Betreff ihres historischen, als ihres dogmatischen Gehalts der wissenschaftlichen Forschung die unbeschränkteste Freiheit bewahrt werden müsse.

Eine größere Annäherung an die offenbarungsgläubige Dogmatik möchte man bei Jacobi vermuthen. So viel aber dieser Philosoph auch vom Glauben und der Offenbarung redete, so war doch jener nur der allgemeine Vernunftglaube und diese nur die innere Gottesoffenbarung im Gemüth, zu der äußern und positiven dagegen verhielt er sich ebendeßhalb, weil ihm alles höhere Bewußtsein in dieser innern Offenbarung aufging, nicht minder kritisch, als Kant, ja sie war ihm, bei der Ausschließlichkeit, mit der er sich auf ein unentwickeltes Gefühl zurückzog, noch weit gleichgiltiger, als diesem. Jacobi's Anschauungen führte Fries mit Hilfe der Kant'schen Kategorieen zum System aus und suchte in diesem auch der Religion ihre Stelle auszumitteln, indem er vom Wissen oder der verstandesmäßigen und empirischen Ueberzeugung, den Glauben und die Ahnung, als die ideale Ansicht der Dinge, die Erkenntniß des Ewigen und seiner Offenbarung unterschied, den Inhalt dieser höhern Erkenntniß nach den drei speculativen und den drei praktischen Ideen nebst den drei Grundgefühlen beschrieb und die praktischen Ideen als den eigentlichen Inhalt der Religionslehre bezeichnete. Hiebei fanden denn wohl auch einzelne Bestimmungen der christlichen Dogmatik ihre Stelle, wie z. B. in der Trinität die Darstellung der Gottheit 1) in ihrer absoluten Selbstständigkeit, 2) im

Verhältnisse zur Welt, und 3) im Verhältnisse zur Natur gefunden wurde; indessen ging auch Fries nicht näher auf die Ableitung der positiven Religion ein. Erst de Wette (geb. 1780, früher in Berlin, jetzt in Basel) wandte diese Philosophie, freilich bereits nicht ohne Anregung durch Schleiermacher, bestimmter auf die Theologie an und wurde dadurch der Urheber des sogenannten ästhetischen oder Gefühls-Rationalismus. Der ursprüngliche Sitz der Religion wird von de Wette im Gefühle gesucht; nur die symbolische Darstellung und Andeutung der religiösen Gefühle sind die religiösen Vorstellungen und Dogmen, nur verschiedene Formen der Einen Religion die besonderen Religionen, nur ein anderer Ausdruck für das Auftreten religiös bedeutender Persönlichkeiten ist die Vorstellung der Offenbarung. Demgemäß konnte jetzt zwar im Christenthum die höchste Religion oder Offenbarung und in seinen einzelnen Dogmen die Ahnung ewiger Wahrheiten und der Ausdruck wesentlicher Gefühle anerkannt werden; zugleich aber erging über die kirchliche Dogmatik, die biblische Geschichte und die heiligen Schriften eine durchaus freie Kritik im Sinne des Rationalismus, welche de Wette, für alle neuen Forschungen empfänglich, in skeptisch vorsichtiger Haltung unermüdet fortsetzt. Unter den Jüngeren vertritt Hase in Jena mit geschichtlichem Sinne und gelichteter Vielseitigkeit eine verwandte Denkweise.

Von Jacobi's kühnerm Zeitgenossen, J. G. Fichte, ließ sich gerade während der ersten, epochemachenden Phase seines Philosophirens kein näheres Eingehen auf theologische Fragen erwarten, so wenig auch sein rücksichtsloser Idealismus und namentlich seine Bestreitung der Persönlichkeit Gottes, an deren Stelle er die moralische Weltordnung setzte, ohne Bedeutung für die Theologie war. In näherer Beziehung zu dieser steht Fichte's spätere Lehre, ein dem neuplatonischen verwandter, mystisch gefärbter Pantheismus; das Leben des Menschen in Gott ist jetzt sein Wahlspruch, die Einsicht in die absolute Einheit des menschlichen Daseins mit dem göttlichen gilt ihm als die tiefste Erkenntniß; eben diese als Thatsache seines unmittelbaren Selbstbewußtseins besessen, sich selbst für das Eins mit Gott und alles Sein außer Gott für ein nichtiges erklärt zu haben, ist die Bedeutung Christi, der aber nichtsdestoweniger, als geschichtliche Person betrachtet, eine durchaus menschliche und natürliche Erscheinung sein soll; der Glaube an diese Idee ist das wahre Christenthum. Indessen blieb diese spätere Fichte'sche Philosophie ohne umfassende Wirkung auf die Zeit. Um so größer war Schelling's Ruhm und Einfluß und auch die Theologie blieb ihm nicht verschlossen. Indem Schelling in der Idee des Absoluten und seiner Offenbarung in der Welt den Mittelpunkt der Philosophie fand, so waren schon dadurch vielfache Berührungspunkte mit dem christlichen Offenbarungsglauben gegeben, und Schelling säumte auch nicht, die Grundgedanken seines Systems zugleich für die der christlichen Dogmatik zu erklären. Die Versöhnung des Endlichen mit dem Absoluten durch dessen eigene Geburt in die Endlichkeit ist nach ihm der erste Gedanke des Christenthums, die Darstellung dieses Gedankens ist die Lehre von der Dreieinigkeit; der Sohn Gottes ist das Endliche selbst, als die wesentliche Offenbarung des Absoluten, die sich aber erst im Geist und der geistlichen Religion vollendet. Indessen haben diese Ideen in der Schelling'schen Philosophie doch eine wesentlich andere Stellung und Bedeutung, als in der positiven Dogmatik. Jene konnte sich daher mit dieser gar nicht so schnell und unbedingt befreunden, als man glauben möchte; so hoch Schelling von Anfang an den speculativen Gehalt des Christenthums stellte, so wollte er diesen doch keineswegs an seine historische Erscheinung geknüpft wissen; als solche betrachtet, ist ihm das Christenthum selbst

und sein Stifter etwas durchaus Natürliches und geschichtlich Erklärbares, zugleich aber etwas Unvollkommenes und späterer Ergänzung Bedürftiges; die heiligen Schriften sind weder in ihren Erzählungen frei von jüdischen Fabeln, noch in ihrer Lehre irrthumslos und genügend, und dem Christenthum im Ganzen wird eine Umgestaltung durch einen neuen Mysteriendienst in Aussicht gestellt. Später hat sich Schelling bemüht, auch der geschichtlichen Erscheinung unserer Religion eine höhere Bedeutung zu retten, indem er mit Anschließung an Jacob Böhme die ganze Weltgeschichte als die Selbstentwickelung Gottes auffaßte, der sein unergründliches Wesen an die Endlichkeit und Aeußerlichkeit hingebe, um sodann durch Ueberwindung derselben zum Selbstbewußtsein und zur Selbstoffenbarung zu gelangen; in diesem Verlaufe sollte das Christenthum die Bedeutung haben, den Uebergang der Menschheit vom bloß natürlichen zum geistigen Leben zu vermitteln, indem das Göttliche in Christus persönlich in die Geschichte eintrat, um diese ihrem Endziele, der Verwirklichung Gottes und der Ausstoßung des Bösen, entgegenzuführen. Wiewohl sich aber diesem System, gerade in dieser seiner positivern Gestalt, bedeutende Männer, wie der katholische Theosoph Franz Baader und die nachmaligen Hegelianer Daub und Marheineke anschloßen, so stand es doch in seiner mystischen Dunkelheit dem herrschenden theologischen Zeitgeiste zu fern und war auch an sich selbst zu wenig entwickelt und mit der positiven Theologie vermittelt, um sich als theologische Theorie über eine verhältnißmäßig kleine Anzahl von Adepten hinaus zu verbreiten, so fruchtbar und belebend es auch durch seine Grundgedanken und seine ganze geistigere Behandlung der Religion gewirkt hat. Schelling's spätere Berliner Theosophie (1841 ff.), ein verunglückter Versuch, den Supranaturalismus philosophisch zu restauriren, ist nach kurzem Aufsehen an der Zeit spurlos vorübergegangen.

Erst Schleiermacher war es vorbehalten, die Ideen der neuern Philosophie, unter einander und mit der positiven Dogmatik eigenthümlich verbunden, in weitem Kreise in die protestantische Theologie einzuführen und in dieser eine so tiefgreifende Umgestaltung zu bewirken, daß sich an seinen Namen vor Allem der Abschluß der bisherigen und der Anfang einer neuen Periode in dieser Wissenschaft anknüpft. Friedrich Schleiermacher war 1768 geb., wurde 1810 Prof. in Berlin, † 1834. Erst mit der innerlichen Frömmigkeit der Brüdergemeinde genährt, dann ein Schüler der Semler'schen Kritik, der neuern Philosophie und Spinoza's, mit den Häuptern der romantischen Schule in enger Verbindung, Prediger, Philosoph, Aesthetiker und freisinniger Patriot, verknüpfte er alle die Zeit bewegenden Mächte und Interessen in einer geist- und charaktervollen, bei der vielseitigsten Empfänglichkeit und Beweglichkeit seines Wesens doch scharf ausgeprägten, klaren und fest in sich beruhenden Persönlichkeit. Auch in seinen philosophischen und theologischen Ansichten spiegelt sich diese Eigenthümlichkeit ab. Schleiermacher's Philosophie ist eine Verbindung der verschiedenen gleichzeitigen Bestrebungen: die Grundlage seiner Weltanschauung bildet ein Spinozischer Pantheismus, welcher im Weltganzen die nothwendige und vollkommene Erscheinung des göttlichen Wesens erkennend, weder für die Vorstellung des letztern als eines Einzelwesens, noch auch für die wahlfreie Selbstständigkeit und die endlose Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit Raum läßt und nur durch Platonischen und Schellingschen Idealismus verschönert und belebt ist; zugleich ist ihm das Göttliche, mit Kant, in eine solche Jenseitigkeit entrückt, daß er dem Denken die Möglichkeit seiner adäquaten Erkenntniß abspricht und ihm statt der absoluten Substanz des unendlichen Seins, in welches Spinoza alles Endliche versenkt hatte, nur die

Anschauung der absoluten Ursächlichkeit übrig läßt, von der alles Endliche schlechthin bestimmt wird; nur um so lebhafter wird aber darauf gedrungen, daß (ähnlich wie bei Jacobi) unmittelbar in der menschlichen Persönlichkeit, welche Schelling nicht selten zu Fichte'scher Schrankenlosigkeit steigert, die Offenbarung des Göttlichen erkannt werde. So ist der Grundgedanke des Schleiermacher'schen Systems: die Gegenwärtigkeit des Absoluten im unmittelbaren Selbstbewußtsein oder im Gefühle. In der Erfahrung dieser seiner Gegenwärtigkeit, in dem unbedingten Bestimmtwerden des innersten Gemüths durch's Göttliche, oder in dem Gefühle der absoluten Abhängigkeit, und nur hierin, liegt ihm auch die Religion. Alles Uebrige dagegen, was man zur Religion rechnet, die religiösen Vorstellungen und Lehren, wie die gottesdienstlichen Handlungen, erscheint ihm nur als ein Abgeleitetes, dessen Werth und Bedeutung ganz davon abhängt, wie rein und vollständig es das Gefühl der absoluten Abhängigkeit in sich ausprägt. Auch die geschichtliche Erscheinung der Religion kann nur dann für etwas Wesentliches und Nothwendiges gelten, wenn sich ihre Unentbehrlichkeit für das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nachweisen läßt. Dieß ist aber nach Schleiermacher allerdings der Fall. Da nämlich die Religion eben nur in und mit dem persönlichen Selbstbewußtsein gegeben ist, so wird auch ihr bestimmter Charakter und ihre unterscheidende Eigenthümlichkeit in jedem Einzelnen von der Beschaffenheit seines persönlichen Lebens und von der Art abhängen, wie das an sich allgemeine Verhältniß der Abhängigkeit von Gott in dieser bestimmten Individualität aufgefaßt wird, und die vollkommene Religion wird nur in der vollkommenen Persönlichkeit zu Stande kommen können. Da ferner eine Mittheilung persönlicher Lebenszustände und Stimmungen nicht auf dem Wege abstracter Belehrung, sondern nur durch die persönliche Selbstdarstellung möglich ist, so wird auch alle religiöse Mittheilung auf dieser persönlichen Anregung der Einen durch Andere beruhen. Jede neue und eigenthümliche Glaubensweise setzt daher das Auftreten und die Selbstdarstellung eigenthümlich erregter religiöser Persönlichkeiten voraus, und eben dieses ist es, worin nach Schleiermacher die Offenbarung ursprünglich besteht. Auch die Eigenthümlichkeit der christlichen Religion wird sich nur aus dem persönlichen Charakter ihres Stifters erklären lassen, in welchem der Grund alles Dessen enthalten sein muß, was unsere Religion von anderen unterscheidet; und wenn nun diese Eigenthümlichkeit, nach der Voraussetzung unsers Theologen, eben darin besteht, daß im Christenthum die unerschöpfliche Quelle eines kräftigen und reinen Gottesbewußtseins gegeben ist, so wird im Stifter desselben ein schlechthin reines und kräftiges Gottesbewußtsein gesetzt, er wird als das verwirklichte religiöse Ideal, als der in religiöser Beziehung urbildliche und vollkommene Mensch, und Alles, was wir als Christen von religiöser Vollkommenheit und Seligkeit in uns finden, wird als seine Mittheilung, als ein Ausfluß seiner erlösenden und versöhnenden Thätigkeit betrachtet werden müssen. Wie aber diese religiöse Vollkommenheit Christi denselben nach Schleiermacher's Absicht weder zu einer übernatürlichen Erscheinung machen und dem in seinem System unmöglichen Glauben an Wunder Vorschub thun, noch auch überhaupt die wesentliche Gleichartigkeit des Erlösers mit anderen Menschen aufheben soll, so erfolgt auch die Mittheilung derselben auf durchaus natürlichem Wege: Christus hat durch den Eindruck seiner Persönlichkeit zunächst das religiöse Bewußtsein seiner unmittelbaren Schüler befreit und gehoben, diese haben denselben Eindruck des Bildes Christi auf ihre Schüler und mittelbar durch diese, unmittelbar durch ihre in dieser Beziehung maßgebenden Schriften auch auf uns fortgepflanzt, und so ist mittelst desselben die christliche Kirche entstanden, indem das unter den Gläubigen fortlebende Bild

Christi diese zu einer gemeinsamen Weise der Frömmigkeit verknüpft und mit dem Geiste Christi, als dem Gemeingeiste der Kirche erfüllt. Nur die Erhaltung und Nachbildung dieses Urbildes ist es, welche den Zweck aller kirchlichen Heilsmittel und Thätigkeiten ausmacht. Diese ist aber allerdings nach Schleiermacher so nothwendig, daß er schließlich nun doch wieder von seinem frühern philosophischen Universalismus auf den Particularismus der positiven Dogmatik zurückkommt, die wahre Gemeinschaft mit Gott ausschließlich an die Lebensgemeinschaft mit dem Stifter der christlichen Religion geknüpft wissen will, allen Denen, welche noch nicht in diese eingetreten sind, eine nur durch den Einfluß der Erlösung aufzuhebende vollkommene Unfähigkeit zum Guten zuschreibt, alle religiöse Vollkommenheit des Menschen auf die Mittheilung des Erlösers (d. h. den Eindruck seiner Persönlichkeit) oder die Gnade zurückführt und so den Gegensatz der Sünde und Gnade, wie den daraus folgenden der Welt und der Kirche, trotz aller mildernden Bestimmungen, im Widerspruche mit seinem philosophischen Princip, zu einem Höchsten und Letzten erhebt.

Dieses Schleiermacher'sche System griff tief in die Entwickelung der deutsch-protestantischen Theologie ein. Indem es zwar die specifische Bedeutung des Christenthums und seines Stifters anerkannte, zugleich aber den frühern Offenbarungs-Begriff verließ und alles Uebernatürliche aus dem Werke und der Erscheinung Christi entfernte, so stellte es sich den entgegengesetzten Richtungen der herrschenden Theologie, dem Supranaturalismus und Rationalismus, nicht bloß entgegen, sondern vereinigte auch in seiner Art die Ansprüche beider, zugleich aber gab es in seiner philosophischen Gotteslehre, seiner Ableitung der Religion aus dem Selbstbewußtsein, seiner durchgängig festgehaltenen Beziehung der religiösen Vorstellungen auf das innere Leben des Subjects der Theologie einen speculativen Hintergrund, welcher nur consequenter hervorgehoben werden durfte, um auch von dem, was Schleiermacher aus der positiven Dogmatik herübergenommen hatte, nicht Weniges als unhaltbar und der Umgestaltung bedürftig erscheinen zu lassen. Selbst die Inconsequenz jedoch, mit der Schleiermacher in dieser Richtung auf halbem Wege stehen blieb, gab seinem System nur um so zahlreichere Anknüpfungspunkte an die bisherige Denkweise. So kann es nicht auffallen, daß dieses System, mit musterhafter Dialektik bis in's Einzelnste ausgeführt und von einer höchst bedeutenden Persönlichkeit getragen, bald einen großen Anhang gewann und unter einer ganzen Generation von Theologen, meist jedoch mit einer mehr oder weniger entschiedenen Annäherung an die positive Dogmatik, zu einer fast unbestrittenen Herrschaft gelangte. Indessen mußte es sich in nicht allzulanger Zeit fühlbar machen, daß manche Widersprüche hier mehr verschleiert, als versöhnt, manche Voraussetzungen unbewiesen aufgenommen, manche unerläßliche Folgerungen unterdrückt seien und das ganze System, an die Individualität seines Urhebers geknüpft, sich trotz seiner hohen geschichtlichen Bedeutung doch einer weitern Fortbildung nicht entziehen könne. Diese aber konnte nur darin bestehen, daß die in ihm enthaltene speculative Auffassung der Religion reiner durchgeführt wurde, und so knüpft sich an die Schleiermacher'sche Theologie naturgemäß diejenige an, welche, aus dem Hegel'schen System hervorgegangen, ihr auch in der umfassendern Wirkung auf die Zeit zunächst gefolgt ist.

Die Hegel'sche Philosophie setzte sich zur christlichen Religion zunächst in ein Verhältniß entschiedener Anerkennung. Indem sie sich die Aufgabe stellte, alle Formen des geistigen wie des natürlichen Lebens als ebensoviele Entwickelungsstufen des zu immer vollkommenerm Selbstbewußtsein sich herausarbei-

tenden unendlichen Geistes zu begreifen, so mußte sie auch in der Religion eine wesentliche und nothwendige Erscheinung anerkennen. Näher sollte die Bedeutung der Religion darin liegen, daß das Wissen von der ewigen Wahrheit, das Bewußtsein des Absoluten, welches in der Philosophie zwar am Reinsten, aber deßhalb auch nur Wenigen zugänglich gegeben ist, hier statt der rein begrifflichen in der Form des Gefühls und der Vorstellung gesetzt sei, welche freilich jenem Inhalte noch unangemessen, aber doch für die Meisten die einzig mögliche und für Alle ein nothwendiger Durchgangspunkt sein sollte. Unter den verschiedenen Religionen wurde aber dem Christenthum unbedingt die höchste Stufe eingeräumt und dasselbe im Unterschiede von allen anderen bloß endlichen Religionsformen als die offenbare oder vielmehr absolute Religion, die vollendete Erkenntniß des Göttlichen in dieser Gestalt, die realisirte Idee der Religion proclamirt. Dieser Anspruch des Christenthums wurde damit begründet, daß die Beziehung des Menschen zu Gott, welche das Wesen der Religion ausmacht, im Christenthum bis zum Bewußtsein ihrer wesentlichen innern Einheit fortgeht, Gott als der Menschgewordene, der Mensch als göttlichen Wesens und darum versöhnt mit Gott gewußt werde; dieses selbst aber nur sofern der Mensch nicht mehr der sinnliche und natürliche, sondern der geistige, in seinem Thun und Denken von der Idee Gottes erfüllte und durch sie wiedergeborene Mensch ist. Demgemäß wurde denn auch in den Grundzügen der christlichen Dogmatik der Ausdruck speculativer Ideen gefunden: in der Lehre von der Dreieinigkeit, als der eigentlichen Grundlehre des Christenthums, der Gedanke, daß Gott nicht ohne die Offenbarung seiner selbst in der Welt und im endlichen Selbstbewußtsein, daß er das im Anderssein bei sich bleibende Wesen, der Geist sei; in der Schöpfung und Welterhaltung der Glaube an eben diese ewige Beziehung beider, wornach die Welt zwar von Gott unterschieden ist, wie die Erscheinung von der Idee, aber doch darum nicht außer Gott, sondern in ihm und von ihm getragen; in der Vorstellung von der Erbsünde die Anerkennung, daß der menschliche Wille, in seiner natürlichen Selbstsucht und Endlichkeit verharrend, seinem Wesen und seiner Bestimmung unangemessen, mithin böse sei; im Glauben an die Versöhnung und den Versöhner die Ueberzeugung, daß der Mensch, als an sich göttlichen Wesens, auch dazu fähig und bestimmt sei, diese seine Einheit mit Gott durch Ueberwindung seiner Natürlichkeit zu verwirklichen, sich in sittlicher und intellectueller Erhebung zu einem geistigen Leben ihrer bewußt zu werden, und so in das Reich des Geistes einzugehen, als dessen wahrste Darstellung eben die christliche Gemeinde mit ihrem Cultus, der vom christlichen Geiste durchdrungene Staat und vor Allem die christliche Wissenschaft betrachtet wurde. Diesem idealen Gehalte der christlichen Dogmen gegenüber sollte das Geschichtliche, an welches sie anknüpften, und namentlich die Geschichte und geschichtliche Erscheinung Christi, zwar nicht bedeutungslos sein, sofern jene Ideen eben nur durch diese geschichtlichen Persönlichkeiten, in diesem bestimmten Zeitpunkte und dieser besondern Weise in's Bewußtsein der Menschheit eingeführt werden konnten; aber doch war es nicht die Geschichte als solche, sondern einzig allein die durch sie zum Bewußtsein gekommene und fortwährend in ihr angeschaute Idee, welche den eigentlichen Inhalt und Gegenstand des Glaubens ausmachen sollte. Was namentlich die Hauptfrage nach der göttlichen Persönlichkeit und den übernatürlichen Schicksalen Jesu betrifft, so hat sich zwar Hegel hierüber in der Regel ziemlich unbestimmt geäußert; doch läßt sich, Alles wohlerwogen, nicht leugnen, daß die supranaturalistische Beantwortung dieser Frage weder im Ganzen des Systems eine Stütze findet, noch in Hegel's eigener Ansicht gelegen ist.

Nun ließ sich allerdings die in den letzten Jahren und unmittelbar nach dem Tode ihres Meisters sehr zahlreiche und in Preußen begünstigte Schule der Hegelianer dadurch nicht abhalten, in der ersten Zeit ihres Bestehens die vollkommene Einheit ihrer Speculation mit der positiven Dogmatik unbefangen vorauszusetzen, die Koryphäen der Schule, ein Daub, Marheineke und Andere, etwas vorsichtiger Rosenkranz, erklärten sich in diesem Sinne, und als im Jahre 1833 einer der Jüngeren aus derselben, Friedrich Richter, mit scharf ausgeführten Zweifeln an der Unsterblichkeit hervortrat, wurde er bald durch einstimmiges Geschrei zum Schweigen gebracht. Indessen lagen nicht nur jene Zweifel in der Consequenz des Hegel'schen Systems, sondern es war überhaupt der Friedensschluß zwischen der Philosophie und der positiven Dogmatik von demselben viel zu voreilig verkündet worden. Hegel hatte die Einheit beider auf den speculativen Gehalt der christlichen Dogmen begründet, er hatte dabei nicht verschwiegen, daß allerdings dieser Gehalt hier in der inadäquaten Form der Vorstellung angeschaut werde, aber er hatte auch weder Anderen noch sich selbst mit rücksichtsloser Klarheit und Bestimmtheit gesagt, wie weit der Unterschied der Vorstellung vom Begriffe gehe, und wie Vieles von dem, was der allgemeinen Meinung theils in Betreff der biblischen Geschichte und der positiv christlichen Dogmen, theils hinsichtlich der Lehren der sogenannten natürlichen Theologie feststand, vom Standpunkte seines Systems aus zur bloßen Form der Vorstellung gerechnet werden müßte. Die Erörterung dieses Punktes konnte aber um so bedenklicher werden, da Hegel selbst gerade auf die theologische Seite der Religion den Hauptnachdruck gelegt hatte, da mithin aus der Einsicht in den weitgehenden Unterschied der wissenschaftlichen Ansicht von der hergebrachten Vorstellungsweise nur gar zu leicht der Schluß gezogen werden konnte, daß es überhaupt mit der Religion, die ein so unvollkommenes Wissen mittheile, Nichts sei.

Der Bruch erfolgte, als im Jahr 1835 ein Anhänger der Hegel'schen Philosophie, D. F. Strauß (geb. zu Ludwigsburg 1808) seine kritische Bearbeitung des Lebens Jesu an's Licht treten ließ (die gleichzeitige Kritik des alten Testaments, welche Vatke, und von anderer Seite aus, aber in verwandtem Sinne, Ewald übte, hatte bei aller ihrer wissenschaftlichen Bedeutung doch vermöge der Natur ihres Gegenstandes für das Ganze minder eingreifende Folgen). Diese Schrift suchte in ausführlicher Darstellung zu beweisen, daß ein großer Theil der evangelischen Erzählungen, theils durch seinen wunderbaren Charakter, theils durch innere Widersprüche und sonstige Unwahrscheinlichkeiten verdächtig, keine wirkliche Geschichte, sondern nur eine spätere, nach alttestamentlichen Vorbildern und dogmatischen Voraussetzungen gebildete Sage enthalte (die mythische Erklärung der evangelischen Geschichte). Zugleich unterwarf eine dogmatische Schlußabhandlung nicht bloß die altkirchlichen Lehrbestimmungen über die Person Christi, sondern auch die neuere Christologie Schleiermacher's und der Hegel'schen Orthodoxie der zersetzendsten Kritik, um schließlich zu dem Resultat zu gelangen, daß alle die Prädicate, durch welche die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo näher bestimmt wird, nur von der menschlichen Gattung im Ganzen ausgesagt Wahrheit haben, im Individuum dagegen sich nicht denken lassen, daß daher an die Stelle des Glaubens an den Einen Gottmenschen der Glaube an die gottmenschliche Gattung treten müsse, und dem Einzelnen, Jesus, statt der dogmatischen nur die geschichtliche Bedeutung übrig bleibe, dem höhern Selbstbewußtsein der Menschheit zuerst zum vollen Durchbruche verholfen zu haben. Dieselbe Kritik wurde fünf Jahre später (1840) von ihrem Urheber mit der gleichen Kühnheit und

dialektischen Meisterschaft auf das gesammte Gebiet der christlichen Dogmatik ausgedehnt und auf allen Punkten derselben, wie namentlich auch hinsichtlich der bisher fast unbestrittenen Vorstellungen über die Persönlichkeit Gottes und die persönliche Unsterblichkeit, ein so tiefgreifender Widerspruch zwischen der religiösen Vorstellung und den Ergebnissen der neuern Wissenschaft aufgezeigt, daß der Kritiker selbst kaum etwas Anderes, als eine völlige Scheidung der Wissenden von den Glaubenden in Aussicht zu stellen wußte.

Noch weiter gingen Andere. Hatte Strauß vom Standpunkte der Hegel'schen Religionsphilosophie aus die positive Dogmatik in Frage gestellt, so stellte Friedrich Feuerbach (das Wesen des Christenthums 1841), diesen Standpunkt verlassend, auf Grund einer einseitigen, aber frischen und geistvollen Empirie, die Religion überhaupt in Frage. Von dem Satze aus, daß der Mensch mit seinem Denken so wenig als mit seinem Wollen über sein eigenes Wesen hinauskommen könne, griff er den Begriff des Absoluten als einen unwirklichen an und wollte auch in der Religion nur ein Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen erkennen, die Theologie in die Anthropologie, als ihre Wahrheit, auflösen. Daß aber dieses sein Wesen dem Religiösen als ein anderes und jenseitiges Wesen gegenübertrete, dieß sollte nur eine optische Täuschung, nur eine Illusion der Phantasie sein, welcher sich die Abspiegelung des menschlichen Herzens, seiner Wünsche, seiner Vorzüge und seiner Schwächen zu einem scheinbar selbstständigen Gegenbilde außer dem Menschen projicire. Sofern jedoch in eben dieser Entäußerung ihres eigenen Gehalts an ein anderes, von ihr selbst verschiedenes und zur Individualität verkörpertes Wesen, nach Feuerbach's Meinung, die hauptsächlichste Quelle alles Abfalls von der Natur und dem vernünftigen Welt- und Gattungsleben, alles Hasses gegen eine freie Bildung, alles Glaubens-Fanatismus und aller Heuchelei liegen sollte, so konnte in der Religion überhaupt und dem Christenthum, als der Spitze aller Religionen, im Besondern nicht eine unschuldige Täuschung, sondern nur eine grundverderbliche Illusion gesehen werden, welche mit allen Mitteln zu beseitigen als die wichtigste Aufgabe erscheinen mußte.

Feuerbach's Ansichten fanden schnelle Verbreitung, namentlich auch durch die Deutschen (früher Halle'schen) Jahrbücher, welche, von dem geistesfrischen Arnold Ruge gegründet, nach mancherlei Phasen ihres theologischen Liberalismus sich in den letzten Jahren ihres Bestehens mit aller Entschiedenheit auf seine Seite stellten; bald suchten ihn Einzelne noch zu überbieten, indem sie in einseitiger, aber nicht durchaus unwichtiger Consequenz mit dem Verhältnisse des Menschen zum göttlichen Wesen auch sein Verhältniß zum allgemeinen Wesen seiner Gattung angriffen und nur das selbstsüchtig auf sich bezogene Individuum übrig ließen, geriethen aber damit in eine Theorie des gemeinen Egoismus, die sich durch ihre Verbindung mit communistischen Bestrebungen und durch die widrige Literaten-Eitelkeit ihrer Vertreter allen Einfluß vollends abschnitt. Gleichzeitig verkündigte Bruno Bauer, aus einem Ultra der speculativen Orthodoxie zum radicalen Extrem bekehrt, aber von seinem Scholasticismus nicht im Geringsten geheilt, daß Strauß mit seiner mythischen Erklärung der evangelischen Geschichte noch ganz auf dem Boden der alten Inspirations-Theorie stehe, und wollte den ganzen Inhalt der Evangelien aus dem schöpferischen Selbstbewußtsein der Evangelisten und namentlich des angeblichen Urevangelisten Markus herleiten. So großen Lärm er aber eine Zeit lang erregte, so waren doch seine Behauptungen von aller geschichtlichen Umsicht und Beweisführung so verlassen, sein ganzes Auftreten so hohl und renommistisch und selbst das

Wahre und Fruchtbare, was er beibrachte, so verzerrt und einseitig, daß er unmöglich mehr als vorübergehendes Aufsehen machen konnte.

Besonnener und nachhaltiger hatte schon früher der Tübinger Dogmenhistoriker Ferdinand Baur (geb. 1792) mit umfassender Gelehrsamkeit und kritischem Scharfsinne die Entwickelung des ältesten Christenthums und die Verhältnisse, unter welchen die neutestamentlichen Schriften entstanden sind, untersucht. Nachdem Strauß die bisherige Ansicht von diesen Schriften umgestürzt hatte; unternahm er es, den von diesem leer gelassenen Raum durch neue, tiefgreifende Forschungen auszufüllen, in den neutestamentlichen Schriften, deren Authentie und durchaus geschichtlicher Charakter großentheils aufgegeben wurde, Urkunden der dogmatischen Bewegung, aus welcher gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts der Begriff und die Lehre der katholischen Kirche hervorging, der theologischen und kirchlichen Parteistandpunkte, Kämpfe und Vermittelungen nachzuweisen und aus diesem Material, mittelst großartiger Combination, eine Entwickelungsgeschichte des Urchristenthums herzustellen. Mehrere Jüngere betheiligten sich an diesen Forschungen und es konnte von einer Tübinger kritischen Schule gesprochen werden. In dogmatischer Beziehung wurde von dieser Seite her auf die Unterscheidung der Religion von der Theologie gedrungen, um dieser ihre volle wissenschaftliche Freiheit, jener im Gemüthsleben des Menschen ihren selbstständigen Boden zu wahren.

Von den älteren theologischen Parteien starb die supranaturalistische, schon längst aus den wichtigsten Posten verdrängt, allmälig aus; aber auch der Rationalismus, obwohl an Zahl seiner Anhänger und Ausbreitung im Volke noch längere Zeit gewinnend, hatte doch seit dem dritten Jahrzehent des Jahrhunderts seine Rolle in der Wissenschaft im Ganzen genommen ausgespielt, so Werthvolles auch noch von Einzelnen, besonders auf exegetischem und historischem Gebiete, geleistet wurde. Dagegen bildete sich aus dem Zusammenflusse dieser beiden Theorieen eine eklektisch-vermittelnde Denkweise, welche namentlich auch bei solchen Anhängern Schleiermacher's Anklang fand, die der fortschreitenden Kritik und Speculation zu folgen nicht geneigt, im Gegensatze gegen sie mehr und mehr zu einem anders gefärbten Supranaturalismus und einer oft sehr gemachten und erzwungenen Kirchlichkeit zurücklenkten. Unter den Vertheidigern dieser Mittelstellung ist namentlich der gelehrte Berliner Kirchenhistoriker Neander zu nennen. Wenn aber gleich diese Partei, in zahllosen Modificationen, wohl die Mehrzahl der heutigen Theologen und darunter ganz ehrenwerthe und tüchtige Kräfte umfaßt, so hat sie es doch bei dem Schwankenden und Willkürlichen ihres Standpunktes bis jetzt zu keiner durchgreifenden Einwirkung auf den Zustand der theologischen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens bringen können.

Weit entschiedener, aber auch weit engherziger trat eine andere Denkweise auf, welche im Gegensatze zu der rationalistischen, Schleiermacher'schen und Hegel'schen Zeittheologie, aber auch zu dem laxern Supranaturalismus des achtzehnten Jahrhunderts, auf Wiederherstellung der altkirchlichen Dogmatik und der strengen symbolischen Orthodoxie drang. Die Entstehung dieser Denkweise hat man sich aus dem Ueberdrusse an der Leerheit des ältern Rationalismus und des ihm verwandten Supranaturalismus, aus der Einwirkung der politischen und sonstigen Reaction auf die Kirche und Wissenschaft, aus den unklaren Nachklängen von der religiösen Begeisterung der Freiheitskriege, aus den mißverstandenen und mißverständlichen Ideen Schelling-Schlegel'scher Romantik, Schleiermacher'scher Kirchlichkeit und althegel'scher Rechtgläubigkeit zu erklären. Eine ihrer ersten Kundgebungen waren die Thesen gegen Rationalismus

und Vernunft, durch welche Klaus Harms 1817 einen heftigen Federkrieg entzündete, später (seit 1827) fand sie an der von Hengstenberg gestifteten Evangelischen Kirchenzeitung einen Mittelpunkt und in mehreren deutschen Staaten, in Preußen besonders seit 1840, entschiedene Begünstigung; im Volke hat sie namentlich die pietistische Partei für sich; selbst die Schleiermacher'sche und Hegel'sche Rechte that ihr da und dort Vorschub. So eifrig übrigens von dieser Seite her auf symbolische Rechtgläubigkeit gedrungen, so fanatisch gegen Rationalisten, Hegelianer u. s. f. aufgereizt und ihre Ausstoßung aus der Kirche verlangt wurde, so haben doch die Führer der Partei weder sich selbst der Einflüsse des Zeitgeistes und tiefgreifender Abweichungen vom „alten Glauben" erwehren, noch ihre Anhänger durchaus einig erhalten können und namentlich die consequentesten unter denselben, die separatistischen Altlutheraner in Sachsen und Preußen, sind von den Uebrigen, nicht ohne politische Winkelzüge, mehr oder weniger verleugnet worden. Bei der Masse der Kirchenglieder hat diese Partei, trotz vorübergehender Erfolge und gewaltsam durchgesetzter Verfolgung, schon um ihres unduldsamen und herrschsüchtigen Charakters willen keine Aussichten.

Diese theologischen Bewegungen spiegelten sich wie natürlich in der allgemeinen religiösen Denkweise ab. Der Rationalismus hat besonders unter dem gebildeten Bürger- und Mittelstande einen starken Rückhalt an den zahlreichen Anhängern einer humanen, toleranten, auf's Praktische gerichteten, dem Dogmenwesen und Dogmenstreite abgeneigten Denkweise. Die theologische Reaction ist mehr noch die Frucht als die Urheberin des wiederauflebenden Pietismus, der in den letzten Jahrzehenden weite Verbreitung gewonnen hat und sich vor allen anderen Richtungen durch den innern Zusammenhalt seiner Bekenner und durch jene praktische Rührigkeit auszeichnet, welche sich in einer meist fanatischen, nicht selten unredlichen und ränkesüchtigen Opposition gegen die fortschreitende Wissenschaft von ihrer schlimmsten, in einer trotz aller Einseitigkeiten doch immer bedeutenden und aufopferungsvollen Thätigkeit für Mission und Bibelverbreitung, namentlich aber in der menschenfreundlichen Sorge für Arme und Verwahrlos'te von der schönsten Seite darstellt. Einzelne Ausläufer dieser Partei sind zu sittengefährlicher Schwärmerei, mehrere zu kirchlichem Separatismus, nicht selten mit Anschluß an eine der kleineren Secten, die Wiedertäufer oder Swedenborgianer, fortgegangen. Die Schleiermacher'sche Weise der Frömmigkeit hat namentlich unter den höher Gebildeten und auch hier meist nur mit kirchlich reactionären Zuthaten, die speculative Theologie erst in den letzten Jahren, seit ihrer Popularisirung durch die Halle'schen Jahrbücher u. A. und ihrer nähern Verbindung mit dem frühern Rationalismus Einfluß im Volke gewonnen, wogegen die atheistisch-communistischen Tendenzen, welche sich dem entstellten Feuerbach und dem richtig verstandenen Bruno Bauer als Schweif angehängt haben, kaum anderswo, als bei einer Handvoll Literaten und Handwerker zu finden sind und des vielen Geschreies darüber nicht werth waren. Zu einem offenen Ausbruch kam der Kampf der religiösen Parteien, nach vielen vorgängigen Reibungen, in Preußen, nachdem die Beschützung der Altgläubigkeit durch den Staat und die officielle Reaction gegen Rationalismus und Hegelthum seit 1840 immer entschiedener heraustrat; Rationalisten und Hegelianer von der linken Seite traten zu dem Vereine der protestantischen Freunde zusammen, der weit im Volke wurzelnd, durch ein Verbot nur gehemmt, nicht zerstört werden konnte und die Absetzung rationalistischer Geistlichen, wie Rupp und Wislicenus, hat bereits den Austritt einiger freier Gemeinden zur Folge gehabt, der nach Umständen das Vorspiel größerer Zerwürfnisse sein könnte.

Friedlicher war der Anfang der gegenwärtigen Periode gewesen. Noch unter den Eindrücken der Freiheitskriege erfolgte 1817 schon in Preußen die Einigung der beiden protestantischen Kirchen, deren Unterscheidungslehren dem theologischen und kirchlichen Bewußtsein längst hinter anderen Lehrgegensätzen zurückgetreten waren. Die meisten deutschen Staaten gingen voran oder folgten. Indessen gab die der unirten preußischen Kirche durch Cabinetsbefehle octroyirte Agende (1822) und die Art ihrer Einführung sowohl der theologischen Aufklärung, als der altlutherischen Orthodoxie Anstoß und auch nachdem der Widerspruch von jener Seite durch Zugeständnisse beschwichtigt war, dauerte er auf dieser fort und es bildete sich eine Partei von Altlutheranern (Scheibel u. A.), die, jeden Bund mit dem reformirten „Rationalismus" verabscheuend, sich von der unirten Kirche lossagten. Der Hauptsitz dieser Partei ist Schlesien. Nach langer polizeilicher Verfolgung wurden ihre zerstreuten Gemeinden von Friedrich Wilhelm IV. (1840 ff.) anerkannt.

Fast noch nöthiger, als die äußere Vereinigung, mußte der innere Fortbau der Kirche erscheinen und als erste Bedingung desselben wurde von Vielen eine freiere und selbstständigere Kirchenverfassung betrachtet. Indessen enthalten die Synoden, welche von Preußen, Baden und anderen deutschen Ländern gewährt wurden, nur erst den Anfang einer solchen; die weitergehenden Wünsche nach Kirchen-Repräsentation, welche im Norden und Süden besonders auch in den letzten Jahren wieder laut wurden, sind bis jetzt unerfüllt geblieben.

Unter diesen Umständen blieb die religiöse Thätigkeit, sofern sie über die geistliche Wirksamkeit an den einzelnen Gemeinden hinausging, großentheils den Privaten und freien Vereinen überlassen. Von den Landeskirchen sind in dieser Beziehung hauptsächlich Aenderungen im Cultus, den kirchlichen Lehr- und Gesangbüchern ausgegangen, wobei wenigstens in den letzten Jahren die Richtung auf Wiederherstellung des vom Rationalismus verdrängten Aeltern vorherrschte. Bedeutenderes geschah durch die Privatthätigkeit hauptsächlich in der dreifachen Richtung der Mission, der Bibel- und Tractaten-Verbreitung und der Armenpflege. Besonders thätig waren dabei die näheren und entfernteren Anhänger des Pietismus. Die Mission, nach den früher erwähnten schwächeren Anfängen in großartigem Maßstabe zuerst von England aus betrieben, fand in Deutschland, wo Basel (1816) und Berlin (1823), jetzt auch Hamburg Hauptsitze derselben sind, während der letzten dreißig Jahre steigende Unterstützung und, namentlich bei den unteren Classen, eine oft einseitige Bewunderung. Ihre Posten sind über die ganze Erde verstreut, Hauptschauplätze ihrer Thätigkeit Ost- und Westindien, Südafrika und die Sandwichsinseln. Die äußeren Erfolge haben bis jetzt den aufgewendeten Mitteln und den aufopferungsvollen Bemühungen Vieler nur unvollständig entsprochen, Eifersucht der Missionäre aus verschiedenen Ländern und Secten und Eingriffe der katholischen Kirche in den Wirkungskreis der evangelischen Missionäre ihrer Sache nicht selten geschadet. Auch die Bibelverbreitung ist zunächst von England, wo 1804 die große Bibelgesellschaft gestiftet wurde, ausgegangen, in der Folge aber mit nicht geringerm Eifer in Deutschland und dem evangelischen Frankreich betrieben worden. Im engern Sinne Parteisache ist die massenweise Tractaten-Vertheilung, ein oft sehr geistloses Mittel zur Ausbreitung pietistischer Frömmigkeit. Die christliche Wohlthätigkeit hat in Deutschland besonders in zahlreichen Anstalten für arme und verwahrloste Kinder ein schönes Ziel gefunden, in dessen Unterstützung sich alle Parteien einigen. Der Verein zur Unterstützung bedrängter Glaubensbrüder (Gustav-Adolphs-Verein), welcher im Jahre 1843 von Darmstadt und Leipzig aus gestiftet wurde, hat sich trotz aller Ungunst der Strenggläubigen und aller

inneren Gegensätze über ganz Deutschland verbreitet. In England ging der Gedanke der Sklaven-Emancipation von Methodisten aus und nach heftigem Widerstande siegte er (1830 ff.), als die Nation dieses Werk der Menschlichkeit ihrer Politik gemäß fand, wogegen in Amerika der oft stürmische und gewaltsame Kampf der Sklavenhalter mit den Sklavenbefreiern einen unheilbaren Riß in der Union herbeizuführen droht.

Eben diese praktische Wirksamkeit war auch fast die alleinige des außerdeutschen Protestantismus; von der in Deutschland überwiegenden wissenschaftlichen Thätigkeit wurde derselbe nur oberflächlich berührt und entsprechende eigene Leistungen hatte er ihr entfernt nicht gegenüberzustellen. In England sind die Dissenters, vor Allem die Methodisten, für Ausbreitung ihrer Glaubensweise, aber auch für allgemeinere praktisch-religiöse Zwecke äußerst thätig; nur nach langem Kampfe wurden sie 1828 durch Aufhebung der Testacte emancipirt und nur widerstrebend hat sich die staatskirchliche Geistlichkeit zu unbedeutenden Opfern an Einkommen und Bequemlichkeit und zu einiger Betheiligung an den menschenfreundlichen Zeitbestrebungen anregen lassen. Im Streite der hochkirchlichen mit der dogmatisch freiern und praktisch thätigern evangelischen Partei ist ein Theil der erstern bis zum Extrem einer immer unverhüllbarern Hinneigung zum Katholicismus fortgegangen (Puseyiten; ihre Häupter Pusey und Newman), bis der Uebertritt Vieler zum Katholicismus in der neuesten Zeit ihrem Einflusse ein Ende machte. In Schottland hat sich 1843 eine sehr zahlreiche Partei von der presbyterianischen Staatskirche losgesagt, weil sie die Selbstständigkeit der Kirche durch das Recht der Regierung zur Besetzung von Kirchenstellen verletzt glaubte und sich zu der „freien Kirche" der Nonintrusionisten constituirte, welche aber in Dogma und Disciplin noch gebundener ist, als die Staatskirche. Die Hoffnungen und Befürchtungen einer Einführung von anglicanischen Verfassungsformen in der deutsch-protestantischen Kirche, welche sich an das anglo-preußische Bisthum in Jerusalem (1842) anknüpften, sind nicht in Erfüllung gegangen. In der französischen Schweiz entstand durch auswärtige Einflüsse die methodistische Partei der sog. Momiers, mit der evangelischen Gesellschaft (1831) als ihrem Mittelpunkte. Die Staatskirchen blieben dem Rationalismus oder einem laxen Supranaturalismus ergeben. Angebliche Eingriffe der radicalen Waadtländer Regierung von 1845 in die Autonomie der Kirche veranlaßten einen bedeutenden Theil der Geistlichkeit zum Austritte aus dem Staatskirchendienste; aber ihre eigene „freie Kirche" mit ihrer engherzigen Orthodoxie hat nicht den erwünschten Fortgang genommen. Von eben dieser Seite aus wird die „Evangelisation" Frankreich's in methodistischem Geiste und Eifer, nicht ohne herausforderndes Auftreten gegen den Katholicismus, betrieben. — In den Niederlanden ist eine Partei von Neu-Altgläubigen, nach vergeblichem Kampfe gegen den arminianisch gewordenen Supranaturalismus der Mehrzahl, aus der Staatskirche ausgeschieden. — Nordamerika hat bei unbeschränkter Religionsfreiheit und vollständiger Trennung der Kirche vom Staate viel religiöses Interesse und wenig theologische Wissenschaft; außer der anglicanischen und presbyterianischen Kirche hat sich noch eine Unzahl von Secten hieher verpflanzt oder neu gebildet; neben unitarischen Rationalisten trifft man fanatische Schwärmer, wie die Mormonen und Irvingianer; besondern Beifall hat die crasse und stürmische Predigtweise der Methodisten gefunden; sehr verbreitet sind auch die Baptisten.

Für die katholische Kirche hatte mit dem Ende der Napoleonischen Herrschaft eine neue Epoche begonnen und die neue Ordnung der europäischen Verhältnisse wurde sogleich benützt, um auch in ihr zur Wiederherstellung alles Dessen zu schreiten, was die Umwälzungslust der Zeit zerstört hatte. Der

Wiener Congreß gab dem Papste den Kirchenstaat zurück und es begann hier sofort die alte Unordnung des geistlichen Regiments, welcher erst Pius IX. (seit 1846) durch heilsame Reformen zu steuern begonnen hat. Ein Aufstand, der bei der Thronbesteigung seines Vorgängers Gregor's XVI. (seit 1831) ausbrach, wurde ebenso, wie spätere derartige Versuche, mit östreichischer Hilfe unterdrückt; die päpstliche Politik hatte zwischen dem vorherrschenden Einflusse Oestreich's und der Eifersucht Frankreich's (Besetzung Ancona's 1832—38) eine schwierige Stellung und alle Zwangsmittel konnten das Verlangen der Italiäner nach nationaler Unabhängigkeit nicht zum Schweigen bringen; um so freudiger ist Pius' IX. Einlenken auf diese Bahn begrüßt worden. Auch an der Wiedergewinnung des verlorenen Machtbesitzes nach Außen wurde mit Eifer gearbeitet. Eine der ersten Handlungen des erneuerten Papstthums war die Wiederherstellung des Jesuitenordens, welche schon 1814 durch die Bulle Sollicitudo omnium ecclesiarum erfolgte. Die meisten Länder gestatteten ihm nichtsdestoweniger keinen Zutritt, aus Rußland wurde er jetzt erst ausgewiesen; aber unter verschiedenen Namen und unter stillschweigender Genehmigung mancher Regierungen wußte er sich auch da, wo er gesetzlich verboten war, einzuschleichen und von vorgeschobenen Posten, namentlich in Belgien (seit 1830) und der Schweiz aus in Ländern von katholischer, noch mehr aber in solchen von gemischter Bevölkerung zu wirken. Zugleich bemühte sich die Curie, namentlich unter Leo XII. (1823—29), durch Concordate mit den Regierungen die Rechtsverhältnisse der katholischen Kirche in den einzelnen Ländern festzustellen. Indessen bezogen sich diese Verträge in der Regel nur auf die äußere Stellung des Klerus, die Gründung von Bisthümern, durch welche namentlich auch in Deutschland die kirchliche Ordnung wiederhergestellt wurde und Aehnliches, wogegen viele der schwierigsten Streitpunkte zwischen Staat und Kirche mit vorsichtigem Stillschweigen übergangen oder durch zweideutige Bestimmungen beseitigt wurden. So hing immer das Meiste von den jeweiligen Verhältnissen und Regierungs-Systemen ab und der Rechtszustand der katholischen Kirche war ebenso, wie der Einfluß ihrer Vertreter in den einzelnen Ländern sehr verschieden. Am Größten war die Macht des Klerus in den italiänischen Staaten, in Spanien nach der Unterdrückung des Constitutionalismus (1823) und in Portugal unter Don Miguel (1829—33). Als sich 1833 die Mehrzahl der spanischen Geistlichkeit auf die Seite von Don Carlos stellte, brach ein heftiger Sturm gegen sie los, 1835 wurden alle Klöster aufgehoben und 1837 die geistlichen Güter für Staatsgut erklärt. Dieselben Maßregeln ergriff gleichzeitig Portugal. Die daraus hervorgehenden Zerwürfnisse mit Rom sind seitdem durch beiderseitige Zugeständnisse beigelegt worden. In dem ehemals spanischen und portugiesischen Südamerika hat der Klerus auch nach den Revolutionen, durch die es sich von Europa losriß, Einfluß und Reichthümer behalten. — In Frankreich sollte die politische Restauration zugleich eine kirchliche werden; blutige Gewaltthaten des Pöbels gegen die südfranzösischen Protestanten bezeichneten ihren Anfang, die Jesuiten kehrten unter anderen Namen zurück, die Erinnerung an die gallicanischen Freiheiten wurde unterdrückt, die ruhmvollste Periode der französischen Geschichte sollte der Vergessenheit überliefert, die Traditionen des achtzehnten Jahrhunderts durch ein hierarchisches Unterrichts-System ausgerottet werden und trotz aller liberalen Opposition wurde den hierarchischen Anmaßungen durch das Sacrilegiums-Gesetz von 1825 das Siegel aufgedrückt und die Rechtsgleichheit der Staatsbürger durch fortwährende Zurücksetzung der Protestanten verletzt. Aber Thron und Altar, die sich gegenseitig stützen sollten, wurden durch die Juli-Revolution des Jahres 1830 gleichmäßig erschüttert. Indessen gelang Louis Philipp's Politik eine neue Restauration, auch die grollende

Geistlichkeit fand bald wieder bei der Einigkeit mit der Regierung ihre Rechnung; diese ihrerseits gestattete zahlreiche Uebergriffe, ließ die geistlichen Unterrichtsanstalten ohne die nöthige Aufsicht und erklärte offen, daß es nicht Zeit sei, die Gesetze gegen die Jesuiten zu vollziehen. Doch haben die ultramontanen Bestrebungen in den wesentlichsten Beziehungen an der Verfassung und der öffentlichen Meinung eine bis jetzt unübersteigliche Schranke. — In entgegengesetzter Stellung befand sich der Katholicismus der englischen Staatskirche gegenüber. Die Katholiken-Emancipationsbill von 1829 gewährte seinen Bekennern die gleichen politischen Rechte mit den Protestanten, aber noch ist Irland die von O'Connel geforderte Gerechtigkeit auch in kirchlicher Beziehung nicht geworden; die Katholiken müssen fortwährend für ihre Kirchenbedürfnisse selbst sorgen und für die Hochkirche mitsteuern, durchgreifende Besserungsvorschläge sind bis jetzt an dem selbstsüchtigen Widerstande der bischöflichen Kirche gescheitert und selbst unbedeutende Abschlagszahlungen durch Staatsbeiträge für den katholischen Unterricht wurden nur mit Mühe durchgesetzt. — Noch härter drückt der russische Absolutismus, mit der politischen auch kirchliche Einheit des ungeheuern Reiches erstrebend, wie auf die protestantische, so auch auf die katholische Kirche, der er durch Gewalt und Bestechung schon Millionen ihrer Unterthanen entzogen hat, und ihr Gebiet, besonders seit dem verunglückten polnischen Aufstande von 1830, fortwährend schmälert; dagegen ist ihr in Nordamerika eine Freiheit gewährt, die sie bereits zur Erringung einer achtunggebietenden Stellung benützt hat. — Dieselbe Religionsfreiheit mußte die katholische Partei auch in Belgien proclamiren, um in Verbindung mit der liberalen dieses Land von dem protestantischen Holland losreißen zu können (1830); in der Wirklichkeit hat sie sich unter diesem Schilde maßlosen Einfluß, auf ungeheuern Reichthum gestützt, zu erwerben und ganz Belgien mit Klöstern und geistigen Anstalten, die jesuitischen voran, zu überschwemmen gewußt; erst in den letzten Jahren sind die bald mit ihr zerfallenen Liberalen so weit erstarkt, um ihr einigermaßen das Gleichgewicht zu halten. Eine verwandte Stellung und Politik jener Partei können wir in der katholischen Schweiz wahrnehmen; nachdem hier die kirchliche Verbindung mit Deutschland zerrissen (1814) und durch die Stiftung mehrerer unmittelbar von Rom abhängiger Bisthümer dem römischen Einflusse eine feste Handhabe gesichert war, drangen die Ultramontanen, von den Jesuiten geleitet, Schritt für Schritt vorwärts; die Regeneration der meisten Cantone (1830 ff.) setzte ihnen einen starken Damm entgegen; aber bald gelang es, die demokratischen Formen selbst für hierarchische Zwecke zu benützen, und wenn protestantische oder halbprotestantische Cantone der ultramontanen Agitation mit Strenge entgegentraten (Aargauer Klosteraufhebung), so drangen dafür die Jesuiten bis nach Luzern vor und im Wallis wurde selbst der protestantische Privatgottesdienst verboten (1845). Durch die neuesten Ereignisse ist der Kampf der Parteien zur äußersten Erbitterung gestiegen.

Unter den deutschen Staaten hielt Oestreich im Allgemeinen an den alten Zuständen fest, aber doch wurde der Protestantismus vielfach gedrückt, so daß selbst die ungarischen Stände sich seiner annahmen; 400 Tyroler aus dem Zillerthale wanderten nach Schlesien aus, um die protestantische Religionsübung zu erlangen, die ihnen in der Heimath verweigert wurde. In Bayern gewann der Ultramontanismus einen Einfluß, der die liberalen Katholiken ebenso, wie die Protestanten, zu gerechten Klagen veranlaßte, und der sich namentlich auch in der Menge neuerrichteter und wiederhergestellter Klöster kundgab; erst die neueste Zeit hat hierin einige Aenderung gebracht. Im übrigen Deutschland war um den Anfang unsers Zeitabschnitts die Spannung der Confessionen fast

verschwunden, auch protestantische Regierungen bemühten sich, die katholischen Unterthanen zu befriedigen, und erwarben sich namentlich um ihre Unterrichtsanstalten unleugbare Verdienste; die Mehrzahl der katholischen Geistlichkeit und Bevölkerung dachte in kirchlichen Dingen ziemlich weitherzig und tolerant; man konnte sich dem Glauben an einen dauernden Frieden auf kirchlichem Gebiete hingeben.

Indessen waren in der katholischen Kirche während der Restaurationsperiode die Erinnerungen des achtzehnten Jahrhunderts, der Josephinischen Zeit und der französischen Revolution mehr und mehr erloschen und eine neue Generation in verändertem Geiste herangebildet worden. Die Gemüther, durch die Unruhe und die Leiden der Zeit ermattet, suchten bei'm alten Glauben Heilung, die römische Kirche wurde auf's Neue als die Zuflucht aus den Stürmen des Lebens gepriesen und mit der wiedergewonnenen Neigung der Völker kehrten auch ihre alten Ansprüche zurück. Um sie mit den Anforderungen der neuen Zeit zu versöhnen, wurde eine idealistische, phantasievolle, halb ästhetische, halb philosophische Begründung und Umkleidung des alten Systems von den Einen mit berechnender Schlauheit gewählt, von den Anderen aus innerm Bedürfnisse und praktischem Tacte gefunden, Romantiker, wie Schlegel und Görres in Deutschland, Chateaubriand und Lamartine in Frankreich, liehen dem Katholicismus die vereinigte Farbenpracht des Mittelalters und der Neuzeit; de Maistre und die Schüler des geistesfreiern Franz Baader wußten das katholische Dogma auf Mystik zu begründen, selbst die Hegel'sche Philosophie mußte sich in seinen Dienst ziehen lassen (Günther u. A.); besonders aber war es Möhler († 1838), welcher als der feinste, gelehrteste und geistvollste Vertreter dieses restaurirten Katholicismus in Deutschland die protestantische Wissenschaft selbst in seinen Dienst zu ziehen, die äußersten Ansprüche und die anstößigsten Lehrbestimmungen des katholischen Systems mit Schleiermacher'schen und Schelling'schen Sätzen zu rechtfertigen, die Kirchengeschichte als Apologie desselben zu behandeln und der wissenschaftlichen Polemik gegen den Protestantismus eine neue Schärfe und Energie zu geben wußte, während gleichzeitig in Frankreich Bautain die Vernunft herabsetzte, um den Glauben zu empfehlen, und Lamennais, erst mit der Monarchie, dann mit der Demokratie im Bunde, seine Philosophie des Katholicismus mit begeisterter Beredtsamkeit vortrug, bis er am Ende, über sein eigenes Ziel hinausgerissen, dem römischen System selbst gefährlich wurde. Die Regierungen, selbst protestantische, begünstigten längere Zeit diese Richtung, theils aus Nachgibigkeit gegen die Hierarchie, theils in der Hoffnung, gehorsamere Unterthanen durch sie zu erhalten; freiere Regungen, wie die französische Kirche des Abbé Chatel (1830 ff.), der rationale Supranaturalismus des Bonner Professor Hermes († 1831) und seiner Schule, die Bestrebungen und Vereine für Aufhebung des Cölibats in Süddeutschland, wurden theils von der geistlichen und weltlichen Gewalt unterdrückt, theils erlagen sie der Theilnahmlosigkeit der Zeitgenossen oder innerer Unkräftigkeit. Je mehr indessen die streng katholische Partei erstarkte, um so unverhüllter traten auch die ultramontanen Ansprüche wieder hervor. In Frankreich war es hauptsächlich die gesetzwidrige Existenz der Jesuiten und die Auflehnung der Geistlichkeit gegen die Staatsaufsicht über ihre Lehranstalten, welche zu einem, durch die Gewandtheit und Nachgibigkeit der Regierung wieder abgeleiteten Conflict zwischen Kirche und Staat führte, in Deutschland die Frage über die gemischten Ehen. Die Forderung einer katholischen Kindererziehung für alle gemischte Ehen, von der preußischen Regierung dem Papste halb zugestanden, aber durch geheime Verträge mit den einzelnen Bischöfen beseitigt, wurde

von dem Erzbischof von Cöln, Clemens v. Droste-Vischering (1837) in anspruchsvoller Weise erneuert, der Erzbischof Dunin von Posen folgte nach, die Mehrzahl der Geistlichen trat auf ihre Seite, und nachdem die preußische Regierung mit Strenge wenig ausgerichtet hatte, wurde am Ende dem Verlangen in der Hauptsache nachgegeben. Kräftigern Widerstand leisteten die constitutionellen süddeutschen Staaten und sogar, wenn auch nur halb freiwillig, Oestreich, indessen wurde die Spannung auf dem einen Wege so wenig, als auf dem andern beseitigt und mit der Macht der Ultramontanen war auch ihr Selbstgefühl in zunehmendem Wachsthume begriffen.

Eine allzu unvorsichtige Kundgebung desselben führte einen Gegenschlag herbei. Die prunkende Ausstellung des heiligen Rocks in Trier (1844) und seine marktschreierisch angepriesenen Wunderkräfte hatten Hunderttausende herbeigelockt. Die Welt war voll Staunens über den Erfolg und die Unbefangenheit dieses Religionsdienstes im neunzehnten Jahrhundert, aber auch voll Schaam und Unwillen. Der schlesische Priester Johannes Ronge sprach diesen in einem Briefe an Erzbischof Arnoldi offen aus. Rauschender Beifall tröstete ihn und seinen gleichzeitig mit Rom in Conflict gerathenen Landsmann und Standesgenossen Czerski für die geistliche Excommunication, und eine neue Kirche von „Deutschkatholiken," mit freier Gemeindeverfassung und unverbindlichem rationalistischen Bekenntnisse sagte sich von Rom los. Die Bewegung wurde durch die Ungunst der deutschen Regierungen und den Mangel an innerer schöpferischer Kraft gehemmt, aber es geschah dennoch ein bedenklicher Riß weiter in die römische Kirche. Seitdem ist die Hierarchie gemäßigter aufgetreten, ohne doch ihre Ansprüche aufzugeben. Auch Papst Pius IX. scheint keine kirchlichen Aenderungen zu beabsichtigen, aber den Jesuiten hat er sich abgeneigt bezeigt und zur Reform der Klöster aufgefordert.

So steht unsere Zeit noch mitten in kirchlichen Gegensätzen und Kämpfen; ein reiches Erbtheil geistigen Lebens ist ihr von der achtzehnhundertjährigen Geschichte des Christenthums zugebracht worden, aber über seine Schätzung und Verwendung haben sich die Völker und Parteien entzweit. Den innern Gehalt der Religion aus allen vergänglichen Formen immer reiner herauszuarbeiten, das geschichtlich Gegebene mit denkendem Selbstbewußtsein zu durchdringen, das religiöse Leben zu freier Sittlichkeit und schöner Menschlichkeit zu verklären, ist die bleibende Aufgabe der Gegenwart und der Zukunft.

Verbesserungen zur Kirchengeschichte.

Seite	Zeile	
3	4	von unten statt „nähern zu müssen" l. „näher zu kommen."
4	20	von oben statt „Peinigungen" l. „Reinigungen."
5	5	„ „ statt „seine Kirche" l. „sein Reich."
9	21	und 23 von oben statt „suchten — wußten" l. „suchte — wußte."
10	4	von oben statt „allgemeinen" l. „allgemeineren."
10	7	von unten statt „an ihrem" l. „an ihnen ihrem."
11	5	von oben statt „geistigen" l. „gnostischen."
19	14	von unten statt „Maximus" l. „Maximin" und statt „135" l. „235."
21	20	„ „ „ „Hypotia" l. Hypatia."
22	7	von oben statt „Priesterherrschaft" l. „Priesterschaft."
22	22	„ „ „ „kirchlicher" l. „kaiserlicher."
26	11	„ „ „ „particularischen" l. „particularistischen."
27	6	„ „ „ „das Bußwesen" l. „des Bußwesens."
29	4	„ „ „ „heirathen" l. „verheirathet sein."
29	6	von unten statt „ursinnlichen" l. unsinnlichen."
34	8	von oben „ „der Person" l. „die Person."
34	4	„ unten „ „vor" l. „von."
37	17	„ „ „ „Kaiser" l. „König."
39	23	„ oben „ „Nachurtheile" l. „Nachtheile."
42	22	„ unten „ „Zurücksetzungen" l. „Zurückweisungen."
43	5	„ „ „ „Corbin" l. „Corbei."
45	7	„ oben „ „Gesetzlosigkeit" l. „Gesetzlichkeit."
49	23	„ „ „ „Damian" l. „Damiani."
52	17	„ unten ist hinter „Kinder" beizufügen „gefährdeten."
59	14	„ oben statt „Kirche" l. „Kunst."
59	19	„ unten „ „bruchstückliche" l. „bruchstückweise."
60	7	„ oben „ „unter" l. „und"; statt „eigentlichen" l. „eigentlicher."
61	3	„ „ „ „Philosophen" l. „Philosopheme."
62	28	„ „ „ ist die Interpunction so zu ändern: „Denken begründet, durch unser Denken zu erkennen ist."
63	9	„ „ „ „Christenthums" l. „Christenreichs."
63	16	„ unten „ „die" l. „diese."
64	8	„ „ sowie 63, 3 statt „Paulinianer" l. „Paulicianer."
68	11	„ oben statt „nur" l. „nun."
70	2	„ „ „ „niedrigere" l. „widrigere."
72	14	„ „ „ „dieß" l. „diese."
75	8	„ unten „ „unmittelbarem" l. „unmittelbarerem."
77	14	„ „ „ „Riece" l. „Riem."
77	16	„ „ „ „Victorianer" l. Victoriner."
79	5	„ „ „ „Staates" l. „Standes."
80	17	„ „ „ „drohenden" l. „drohende."

